Power, Politics and the Cults of Isis

Religions in the Graeco-Roman World

Series Editors

David Frankfurter
Johannes Hahn
Frits Naerebout

VOLUME 180

The titles published in this series are listed at *brill.com/rgrw*

Jean Leclant (*1920–2011*)

Power, Politics and the Cults of Isis

Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13–15, 2011 (*organised in cooperation with Jean-Louis Podvin*)

Edited by

Laurent Bricault and Miguel John Versluys

BRILL

LEIDEN | BOSTON

Cover illustration: A gilded, silver cloak pin showing the busts of Caracalla and Sarapis, first quarter of the third century AD. Private collection. To be published by R. Veymiers in a forthcoming article entitled 'Caracalla Philosarapis'. Reproduced with kind permission.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Colloque international sur les études isiaques (5th : 2011 : Boulogne-sur-Mer, France)
Power, politics, and the cults of Isis : proceedings of the Vth International Conference of Isis studies, Boulogne-sur-Mer, October 13–15, 2011 / edited by Laurent Bricault and Miguel John Versluys.
pages cm. — (Religions in the Graeco-Roman world, ISSN 0927-7633 ; VOLUME 180)
Includes index.
ISBN 978-90-04-27718-2 (hardback : alk. paper) — ISBN 978-90-04-27827-1 (e-book) 1. Isis (Egyptian deity)—Cult—Congresses. 2. Egypt—Religion—Congresses. 3. Religion and politics—Egypt—Congresses. I. Bricault, Laurent, editor. II. Title.

BL2450.I7C65 2011
299'.312114—dc23

2014020104

This publication has been typeset in the multilingual 'Brill' typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities.
For more information, please see brill.com/brill-typeface.

ISSN 0927-7633
ISBN 978 90 04 27718 2 (hardback)
ISBN 978 90 04 27827 1 (e-book)

Copyright 2014 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands.
Koninklijke Brill NV incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Global Oriental and Hotei Publishing.
All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.
Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Koninklijke Brill NV provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910, Danvers, MA 01923, USA. Fees are subject to change.

This book is printed on acid-free paper.

Contents

Preface vii
List of Figures viii
List of Participants xiii
Jean Leclant, *in memoriam* xiv
Laurent Bricault

PART 1
Isis and the *longue durée*

1 **Isis and Empires** 3
Laurent Bricault and Miguel John Versluys

2 **Cuius regio, eius religio? Rulers and Religious Change in Greco-Roman Egypt** 36
Frederick Naerebout

3 **Isis and the Evolution of Religions** 62
Greg Woolf

PART 2
Isis and the Hellenistic World

4 **Sarapis, Isis et le pouvoir lagide** 95
Bernard Legras

5 **Les cultes isiaques dans l'espace séleucide** 116
John Ma

6 **Les cultes isiaques et le pouvoir dans la Tétrapole syrienne** 135
Julien Aliquot

7 **La reine Huldu et la coiffe isiaque. Isis et le pouvoir royal à Pétra (I^er^ s. av. J.-C. -I^er^ s. apr. J.-C.)** 147
Christian-Georges Schwentzel

8 **« Isis » et « Athènes » : épigraphie, espace et pouvoir à la basse époque hellénistique** 163
Paraskevi Martzavou

PART 3
Isis and the Roman World

9 **Le *basileion*, les reines et Actium** 195
Richard Veymiers

10 **The Flavians: Pharaonic Kingship between Egypt and Rome** 237
Giuseppina Capriotti Vittozzi

11 **Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie** 260
Valentino Gasparini

12 **Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ?** 300
Jean-Louis Podvin

13 ***Gens isiaca* et identité polythéiste à Rome à la fin du IV^e^ s. apr. J.-C.** 326
Laurent Bricault

Index Nominum 361

Preface

Inaugurated in Poitiers in 1999, the international conferences of Isis studies are now well established within the scholarly field. After Lyon (2002), Leiden (2005) and Liège (2008), the 2011 conference took place at the port-city of Boulogne-sur-Mer. The sea was a major vehicle for the dissemination of the Isiac family and especially Isis has always been strongly associated with *l'élément marin*. There were more reasons, however, why Boulogne-sur-Mer provided a most appropriate context for the Vth international conference of Isis studies. Not only was Boulogne an important port-city in the Roman era, it is also the birthplace of Auguste Mariette. Born in Boulogne in 1821, this founding figure of Egyptology played an important role in the study and preservation of the heritage of Egypt in the 19th century; and certainly not at the Nile alone.

The great French Egyptologist Jean Leclant, *père des études isiaques*, died one month prior to the conference at a venerable age. How proud he would have been to participate in an Isis conference in the north of France and especially at the Université du Littoral Côte d'Opale (ULCO). It was through the find of an ushabti at the site of Blendecques, near Saint-Omer and only about fifty miles from Boulogne, that Leclant began his investigations in this field, now already more than half a century ago. In this volume, Laurent Bricault presents a fitting and personal *in memoriam*.

At the Vth international conference of Isis studies a group of invited scholars reflected on the relationships between the cults of Isis and power (*pouvoir*). The choice for his theme was instigated by discussions at previous Isis conferences and current debates within the field; as will be explained and elaborated upon in the Introduction article by the two editors.

The conference would not have been possible without the support of several institutions to whom we would like to express our sincere gratitude. We are grateful to the *région Nord/Pas-de-Calais* who continues to care deeply about cultural initiatives big (as the Louvre in Lens) and small. The *département du Pas-de-Calais*, the *Communauté d'Agglomération du Boulonnais* and the *Ville de Boulogne-sur-Mer* all played an important role in providing the excellent facilities during the conference. The *ULCO* and in particular the research group *HLLI-CRHAEL* (*Histoire, Langues, Littératures et Interculturel, Centre de Recherches en Histoire Atlantique et Littorale*) kindly put their facilities and staff at our disposal.

Gratitude is also due to Brill publishers and the *Religions in the Graeco-Roman world* (RGRW) board for their willingness to publish this book in the series that presents its ideal scholarly and intellectual context; and especially to Frederick Naerebout who did much more for this book than one can reasonably expect from a series editor.

Laurent Bricault, Jean-Louis Podvin & Miguel John Versluys

List of Figures

FIGURE	CAPTION
Frontispiece	Jean Leclant (1920–2011) [ph. M.-Fr. Leclant, with kind permission]
SCHWENTZEL	
7.1–7.3	La reine Huldu pourvue d'une coiffe isiaque (cf. Y. Meshorer, *Nabataean Coins*, 1975, no 49a et 50). Permission : *Classical Numismatic Group* 157
VEYMIERS	
9.1	Monnaie d'Amphipolis, AE, 31-28 av. J.-C. : Octavien et Artémis Tauropolos au *basileion*. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 214 (2009) no 283 195
9.2	Tête en bois de la reine Tiy avec la coiffure hathorique à plumes. © Sandra Steiß, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen zu Berlin—SPK. Inv.-Nr. 21834, 17852 197
9.3	Relief de la porte d'Évergète à Karnak montrant Bérénice I^{ère}, avec la coiffure hathorique à plumes, et Arsinoé II, avec sa couronne spécifique, en compagnie de leur époux, adorant l'emblème lunaire de Khonsou. D'après Quaegebeur, *Reines ptolémaïques* 248, ill. D 199
9.4	Monnaie d'Alexandrie, AR, 219-217 av. J.-C. : Isis et Sarapis en bustes accolés, avec disque à cornes et *atef*, et l'aigle au foudre. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 271 (2012) no 25 201
9.5	Bracelet ptolémaïque en or du III^{e}/II^{e} s. orné d'un buste d'Isis au *basileion*. Ashmolean Museum, Oxford, inv. AN 1926.98. D'après M. Pfrommer, *Königinnen vom Nil* (Mayence 2002) 78, fig. 70 203
9.6	Intaille de grenat du III^{e}/II^{e} s., trouvée à El-Aweiniyé, montrant Isis et Sarapis en bustes accolés, avec *basileion* et *atef*. Oriental Institute, Chicago, inv. A 29790. D'après Veymiers, *Sérapis* pl. XVI, no V.AAA 26 203
9.7	Crétule dite d'Alexandrie montrant Cléopâtre I^{ère} et son fils Ptolémée VI Philomètôr en bustes accolés, avec *basileion* et *pschent*. National Archaeological Museum, Athens, inv. 2447 (photographer: Irene Miari). © Hellenic Ministry of Culture and Tourism / Archaeological Receipts Fund 205

9.8 Crétule d'Edfou montrant un couple ptolémaïque en bustes accolés, avec dépouille d'éléphant et *basileion*. Royal Ontario Museum, Toronto, inv. 906.12.192. D'après Stanwick, *Portraits* 224, fig. 239 205

9.9 Crétule de Néa Paphos montrant un Ptolémée avec une *kausia* marquée d'un *basileion*. Cyprus Museum, Nicosia. D'après Kyrieleis, *Nea Paphos* 112, fig. 11 206

9.10 Boucles d'oreilles en or du IIe s., issues du kurgan d'Artjuchowski, avec colombe, médaillon et *basileion*. The State Hermitage Museum, St. Petersburg, inv. Art. 40. D'après Y. Kalashnik, *Greek Gold: from the treasure rooms of the Hermitage* (Amsterdam 2004) 45, no 19 207

9.11 Monnaie de Kition, AR, l'an 19 de Ptoléme VI (163/2 av. J.-C.) : Ptolémée Ier et l'aigle au foudre avec *basileion* et massue. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 254 (2011) no 146 209

9.12 Monnaie de Cyrène, AE, Ptolémée IX : Zeus-Ammon et le *basileion*. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 251 (2011) no 191 209

9.13 Monnaie d'Antioche, AE, l'an 179 de l'ère séleucide (134/3 av. J.-C.) : Éros et le *basileion*. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 236 (2010) no 315 211

9.14 Monnaie de Ptolémaïs, AE, 125-121 av. J.-C. : Cléopâtre Théa et son fils Antiochos VIII en bustes accolés et le *basileion*. D'après Classical Numismatic Group, Auction 90 (2012) no 689 212

9.15 Monnaie de Rhodes, AR, *c.* 170 av. J.-C. : Hélios et la rose avec *basileion*. D'après Numismatica Ars Classica, Auction 59 (2011) no 1668 213

9.16 Monnaie de Myndos, AR, première moitié du IIe s. av. J.-C. : Sarapis avec *atef* et le *basileion*. D'après Gorny & Mosch, Auction 164 (2008) no 222 214

9.17 Monnaie de Phaselis, AR, *c.* 100-88 av. J.-C. : Apollon et la lyre avec torche et *basileion*. D'après Dr. Busso Peus Nachfolger, Auction 403 (2011) no 121 214

9.18 Monnaie d'Athènes, AR, 93/2 av. J.-C. : Athéna et la chouette sur l'amphore avec *basileion*. D'après Heritage World Coin Auctions, Long Beach Signature Sale 3005 (2009) no 20026 215

9.19 Monnaie de Colchide, AE, IIer/Ie s. av. J.-C. : le *basileion* et l'étoile pontique. D'après Lordkipanidze, Dundua, *Hellenistic Coins* pl. 1, fig. 15 216

9.20 Monnaie de Rome, AR, 67 av. J.-C. : Apollon avec *basileion* et cavalier galopant. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 219 (2009) no 404 217

9.21 Relief de la chapelle de Cléopâtre VII au temple de Geb à Coptos montrant la reine avec la coiffure hathorique emplumée devant Min, Isis et Horus. D'après Traunecker, *Coptos* 285, no 64 219

9.22 Monnaie d'Alexandrie, AR, l'an 27 de Ptolémée XII Aulète (55/4 av. J.-C.) : Ptolémée Ier et l'aigle au foudre avec *basileion*. D'après Freeman & Sear, Mail Bid Sale 15 (2008) no 230 219

9.23 Monnaie de Néa Paphos, AE, 47-44 av. J.-C. (?) : Zeus-Ammon et deux aigles avec *basileion*. D'après Gemini, LLC, Auction V (2009) no 752 220

9.24 Amulette en calcaire avec *basileion* provenant du sanctuaire d'Apollon de Yéronisos. Paphos District Museum, Paphos, inv. A.93.06. D'après Connelly, *Twilight of the Ptolemies* 203, fig. 19.23 220

9.25 Monnaie de Patras, AE, 32/1 av. J.-C. : Cléopâtre VII et le *basileion*. D'après Heritage World Coin Auctions, Long Beach Signature Sale 3015 (2011) no 23278 222

9.26 Frise peinte avec *basileia* du *cubiculum* supérieur de la Maison d'Auguste sur le Palatin (30-25 av. J.-C.). D'après I. Iacopi, *La casa di Augusto. Le pitture* (Vérone 2008) 40 225

9.27 Frise en relief avec *basileion* de la *frons scaenae* du théâtre d'Aphrodisias (30-27 av. J.-C.) D'après de Chaisemartin, Frons scaenae *d'Aphrodisias* 84, fig. 5.6 226

9.28 Monnaie de Césarée, AR, Cléopâtre Séléné : Juba II et le *basileion* au croissant. D'après A. Tkalec AG, Auction October 2003 (2003) no 158 227

9.29 Monnaie de Césarée, AE, Cléopâtre Séléné : Ammon et Cléopâtre (?) assise avec *basileion*. © The Trustees of the British Museum. Inv. 1938,0510.205 228

9.30 Monnaie de Carthagène, AE, 2 apr. J.-C. : les insignes pontificaux et le *basileion*. D'après Classical Numismatic Group, Mail Bid Sale 78 (2008) no 1096 229

9.31 Monnaie de Pétra, AR, l'an 10 d'Arétas IV (1/2 apr. J.-C.) : Arétas IV et Huldu avec *basileion*. D'après Hoover, Barkay, *Important Additions* pl. 18, no 43 230

9.32 Monnaie de Pétra, AR, *c.* 18-40 apr. J.-C. : Arétas IV et Shaqilat Ière avec *basileion* en bustes accolés et Artéas IV. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 235 (2010) no 278 230

9.33 Buste en bronze d'Isis au *basileion* trouvé près de Siteia en Crète. Archaeological Museum, Agios Nikolaos, inv. AE 1736. D'après A. Karetsou (éd.), *Κρήτη—Αίγυπτος. Πολιτιστικοί δεσμοί τριών χιλιετιών, Αρχαιολογικό*

Μουσείο Ηρακλείου, 21 Νοεμβρίου 1999—21 Σεπτεμβρίου 2000: κατάλογος (Hérakleion 2000) 431, no 499, dont la datation aux IIe-Ier s. av. J.-C. paraît trop haute 234

9.34 Monnaie d'Alexandrie, AE, *c.* 2 av.-8/9 apr. J.-C. : Auguste et le *basileion*. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 203 (2009) no 425 234

9.35 Monnaie de Laodicée du Lycos, AE, *c.* 14-37 apr. J.-C. : Apollon et le *basileion* sur un autel. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 231 (2010) no 138 235

9.36 Monnaie de Périnthe, AE, 63-65 apr. J.-C. : Poppée et le *basileion*. D'après Gorny & Mosch, Auktion 190 (2010) no 406 235

CAPRIOTTI VITTOZZI

10.1 Antiquarium of Herculanum, inv. 77449. Statue of the god Atum (Photo by M.D. Vittozzi. Courtesy of the Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Napoli e Pompei) 242

10.2 Rome, Piazza Navona, Fontana dei Fiumi, obelisk of Domitian (Photo by M.D. Vittozzi) 244

10.3–10.4 Florence, Museo Egizio, inv. 8650. Pharaonic head from Philae (Courtesy of the Ministero per i Beni e le Attività Culturali—Soprintendenza ai Beni Archeologici della Toscana) 247

10.5 Munich Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst, n. GL 68. Head of the god Amon (after D. Wildung (Hrg.), *Sudan: antike Königreiche am Nil. Ausst. Kat. München 1996*, (Tübingen 1996) 276) 249

10.6 Hermopolis Magna, Temple of Thot, colossal sculpture of baboon (photo by G. Capriotti Vittozzi) 252

10.7 Relief from Ariccia. Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. 77255. (Photo by M.D. Vittozzi. Courtesy of the Ministero per i Beni e le Attività Culturali—Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma) 255

GASPARINI

11.1 Carte d'Italie avec l'indication des centres mentionnés dans l'article 263

11.2 Présences divines parmi les inscriptions témoignant d'une participation des **Augustales* 271

11.3 Inscription *RICIS* 513/0101 (photo : Zanda, *Industria* 148) 274

11.4 Inscription *RICIS* 505/0201 (photo : *RICIS*, pl. XCIX) 275

11.5 Inscription *RICIS* 515/0801 (photo : *RICIS*, pl. CVII) 276

11.6 Inscription *RICIS* 504/0301 (photo : De Caro, *Egittomania* 148) 278
11.7 Inscription *RICIS* 504/0601 (photo : De Caro, *Egittomania* 155) 279
11.8 Inscription *RICIS* 504/0404 (photo : Tran tam Tinh, *Divinités orientales*, pl. XXXII) 280
11.9 Inscription *RICIS* 504/0701 (photo : Tran tam Tinh, *Divinités orientales*, pl. XXXIII) 281
11.10 Présences divines parmi les inscriptions témoignant d'une participation des institutions locales 283
11.11 Carte de Pompéi avec l'indication des maisons et des graffitis « *Isiaci* » mentionnés dans l'article 287
11.12 Temple d'Isis de Pompéi (photo : J.A. Renard dans : J.B. Claude Richard Saint Non [abbé de], *Voyage pittoresque ou description des Royaumes de Naples et de Sicile. Les antiquités de Pompèii. Vol. I* [Paris 1782]) 289
11.13 1) Au centre : *RICIS* 504/0204 ; 2) en haut à gauche : *RICIS* 504/0203 ; 3) en bas à gauche : *RICIS* 504/0205 ; 4) à droite : *RICIS* 504/0207 (photo : F. Piranesi, *Antiquités de la Grande-Grèce aujourdhui Royaume de Naples. Vol. II* [Paris 1804–1807] pl. LXXII) 290

BRICAULT

13.1 Intaille en cristal de roche. III^e^ s. p.C. (d'après R. Veymiers, Ἴλεως τῷ φοροῦντι. *Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Bruxelles 2009, no V.D 7 pl. 59) 344
13.2 Monnaie des *Vota Publica*, Rome 379–394 p.C. (Ashmolean Museum Oxford, Heberden Coin Room ; courtesy of C. Howgego & V. Heuchert) 346
13.3 Autel de Prétextat *RICIS* 501/0180 384 p.C. (d'après S. Ensoli, E. La Rocca (éd.), *Aurea Roma*, Roma 2000, 507 no 130) 349

List of Participants

At the Vth International Conference of Isis Studies held in Boulogne-sur-Mer, October 13–15 2011, communications were presented by

Julien Aliquot (Lyon)
Laurent Bricault (Toulouse)
Giuseppina Capriotti Vittozzi (Rome)
Valentino Gasparini (Erfurt)
Olivier Hekster (Nijmegen)
Maaike Leemreize (Leiden)
Bernard Legras (Paris)
John Ma (Oxford)
Paraskevi Martzavou (Oxford)
Eva Mol (Leiden)
Frederick G. Naerebout (Leiden)
Bjørn Paarmann (Heidelberg)
Jean-Louis Podvin (Boulogne-sur-Mer)
Christian-Georges Schwentzel (Valenciennes)
Marike van Aerde (Leiden)
Miguel John Versluys (Leiden)
Richard Veymiers (Liège)
Greg Woolf (St-Andrews)

Jean Leclant, *in memoriam*

Laurent Bricault

Jean Leclant nous a quittés le 16 septembre 2011. Une page du grand livre de l'égyptologie se referme et, pour nous, le premier volume des études isiaques.

J'ai rencontré le Professeur Leclant pour la première fois en 1986. Je venais alors de soutenir ma maîtrise à l'Université de Poitiers et je lui avais envoyé un exemplaire de mon manuscrit. Désireux de poursuivre mon cursus universitaire, je ne voyais alors nul autre savant plus à même de pouvoir diriger mes pas. Il me répondit, me reçut et accepta de suivre mes travaux. Au fil du temps, des liens particuliers se tissèrent entre nous. À chacune de mes visites parisiennes, il tenait à ce que je vienne le voir, que ce soit dans sa maison de la rue Georges Lardennois, aux Buttes-Chaumont, ou dans son bureau de l'Institut, quai Conti, pour évoquer avec lui l'actualité des études isiaques. Nos discussions évoluèrent à la fin des années 1990, se faisant plus personnelles. Il m'invitait désormais systématiquement à déjeuner et, durant ces tête-à-tête privilégiés qui durèrent jusqu'à l'été 2010, il me racontait ses passions, notamment pour nos études.

Il me raconta ainsi comment, juste après la Seconde Guerre mondiale, il s'engagea dans la marine. Devenu *midship* – aspirant –, il se retrouva à patrouiller sur le Danube, vécut un temps à Vienne où, lecteur à l'université, il apprit l'allemand, et visita Budapest. C'est dans la capitale hongroise qu'il prit connaissance des travaux d'Aladár Radnóti et, surtout, d'Aladár Dobrovits. Ce dernier, un jeune égyptologue élève d'Andreas Alföldi, avait fait paraître durant la guerre plusieurs études sur les *aegyptiaca* de Pannonie, et notamment, en 1943, un article intitulé – je traduis du hongrois – « Vestiges des cultes égyptiens à Aquincum »[1]. Ce fut un véritable déclic et Jean Leclant, devenu pour quatre années pensionnaire à l'IFAO (1948-1952), publia dès 1949-1950, dans la *Revue Archéologique*, ses deux premières études isiacologiques, respectivement sur une statuette et un relief pannoniens d'inspiration égyptisante, comme il le décrivait lui-même[2]. D'autres suivront, en 1951 et 1953[3].

Aussi la publication, en 1952, par le chanoine Georges Coolen[4], dans le bulletin d'une société savante fondée en 1831 à Saint-Omer, la *Société Académique des Antiquaires de*

1 A. Dobrovits, Az Égyptomi Kultuszok emlékei Aquincumban, *BpRég* XIII (1943) 47-75.

2 J. Leclant, Statuette de Nègre en Hongrie, *RA* (1949) I 99-100 ; id., Un relief pannonien d'inspiration égyptisante, *RA* (1950) II 147-149.

3 *REA* LIII (1951) 383-386 ; Nouvelles antiquités égyptiennes, *RA* (1953) I 1-7.

4 G. Coolen, Le chaouabti de Blendecques, *Bulletin trimestriel de la Société Académique des Antiquaires de la Morinie* XVII (Juin 1952) 577-584.

la Morinie, société dont il était le secrétaire général[5], d'un chaouabti retrouvé dans une carrière à Blendecques, toujours dans le Pas-de-Calais, retient-elle immédiatement son attention. Après de premières recherches, Jean Leclant publie en 1956, dans le *BIFAO*, l'article fondateur des études isiaques, ses désormais fameuses « Notes sur la propagation des cultes et monuments égyptiens, en Occident, à l'époque impériale »[6]. Entre temps, en 1954, il avait lancé, dans la revue *Orientalia*, une chronique intitulée « Objets égyptiens et égyptisants trouvés hors d'Égypte »[7], où il recensait avec diligence, ce qui fut toujours la marque de ses activités, les trouvailles qu'archéologues et historiens lui signalaient semaine après semaine[8].

Au même moment, aux Pays-Bas, un élève de Franz Cumont, Maarten Jozef Vermaseren entreprend une démarche parallèle centrée cette fois initialement sur Mithra, mais que le savant néerlandais entend élargir très vite. Vermaseren a le projet de créer une collection permettant la publication de répertoires portant à la connaissance du monde savant, de manière commode, une documentation formidable mais tellement dispersée. C'est du moins ce qu'il écrit à Jean Leclant à la fin de 1958 et au début de 1959. Dans une lettre rédigée à Nimègue, en français, et datée du 1er janvier 1959, Vermaseren se réjouit que « vous (*i. e.* Leclant) aussi, voyez la nécessité de réunir les études préliminaires afin d'avoir à notre disposition une documentation tant complète que possible des monuments sur les religions orientales »[9]. Dans l'esprit du savant français, l'éclat du livre publié au début du siècle par Cumont sur les religions orientales[10] avait été tel « que ce champ d'études sembla ne plus devoir susciter d'efforts, alors pourtant que la synthèse précédait ici l'analyse véritable »[11]. Le projet très ambitieux de Vermaseren de réunir dans une même série toute cette documentation ne pouvait que le séduire. Les modalités constitutives de ces *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain*, sont assez clairement définies par Vermaseren dans le même courrier : « Les volumes de la série ne comporteront [pas] plus d'environ 125 pages avec huit pages de photographies dans le format de *Numen*. » Une autre lettre adressée à Leclant depuis Amsterdam, en date du 16 décembre 1961, au

5 Il le devint en 1937 et le resta jusqu'à sa mort en 1976.

6 Notes sur la propagation des cultes et monuments égyptiens, en Occident, à l'époque impériale, *BIFAO* 55 (1956) 173-179.

7 *Orientalia* 23 (1954) 76-79.

8 Voir ce qu'en dit sa collaboratrice de tant d'années, Madame Gisèle Clerc, dans Les cultes isiaques en Gaule, dans : *Au fil du Nil. Le parcours d'un égyptologue : Jean Leclant* (Paris 2001), 75-82.

9 Lettre à J. Leclant du 1er janvier 1959 (archives L. Bricault).

10 Fr. Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (Paris 1929[4]) 69-94 et 230-248 pour la documentation liée à l'Égypte.

11 40 ans d'études isiaques : un bilan, dans : L. Bricault (éd.), *De Memphis à Rome*, RGRW 140 (Leyde-Boston-Cologne 2000) xxi.

moment où paraît le premier volume de la série, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn* dû à Vilmos Wessetzky, précise les choses : « Donner une chronique des monuments avec une description sommaire en reproduisant en photographies ceux qui sont les plus importants et les moins connus et puis dans un ou plusieurs chapitres traiter le caractère spécial et les aspects particuliers quant à l'iconographie, etc. »[12].

Jean Leclant y répond aussitôt, le 20 décembre, par un courrier dans lequel il accepte la proposition de Vermaseren de publier dans la nouvelle collection un volume sur « Les monuments égyptiens et égyptisants récemment découverts hors de la Vallée du Nil »[13].

Mais Jean Leclant doit désormais faire face à de très nombreuses obligations. Le décès subit de son maître Jean Sainte-Fare Garnot, en 1963, le conduit à prendre la direction des fouilles de Sakkarah, qui viennent s'ajouter à celles qu'il mène aux côtés de Michela Schiff Giorgini à Soleb, au Soudan, depuis 1952. L'homme des Éthiopiens devient aussi celui des Pyramides, des Méroïtiques et des Isiaques. Professeur à Strasbourg de 1955 à 1963, il est nommé cette année-là à la Sorbonne, où il enseigne jusqu'en 1979, avant d'être élu au Collège de France.

En 1964 est créée, pour lui, une direction d'étude à la V^e^ section de l'École Pratique des Hautes Études, la section des Sciences religieuses. Son cours se divise en deux parties égales : l'une sur le méroïtique, l'autre sur les isiaques. Il y forme durant 26 ans de jeunes savants qui deviendront parmi les plus reconnus des isiacologues. Avec l'aide de Gisèle Clerc, il profite de ces rencontres hebdomadaires pour mettre au point le formidable outil qu'est alors, dans un monde où l'Internet n'existe pas encore, l'*Inventaire Bibliographique des Isiaca et des Sarapiaca*, cet *IBIS* qui recense et analyse toutes les publications portant sur les rapports entre l'Égypte et le reste du monde méditerranéen parues entre 1940 et 1969. Quatre volumes sortent dans les *ÉPRO*, entre 1972 et 1991, pour ce qui sera quasiment la seule participation de Jean Leclant à la série fondée par Maarten Vermaseren[14]. Plusieurs centaines de notices, toujours inédites, sont également rédigées pour la période 1970-1999. En complétant ce fort noyau, progressivement, nous ambitionnons de pouvoir fournir, sur le site consacré aux études isiaques aujourd'hui hébergé par l'Université de Toulouse[15] et grâce à Jean-Louis Podvin qui a accepté de prendre en main ce très lourd dossier, une base de données complète

12 Lettre à J. Leclant du 16 décembre 1961 (archives L. Bricault).

13 Lettre à M.J. Vermaseren du 20 décembre 1961 (archives L. Bricault).

14 On trouve deux articles de J. Leclant dans les volumes des ÉPRO : Points de vue récents sur le syncrétisme dans la religion de l'Egypte pharaonique, dans : Fr. Dunand, P. Lévêque (éd.), *Les Syncrétismes dans les religions de l'antiquité*, ÉPRO 46 (Leyde 1975) 1-18 ; La grenouille d'éternité des pays du Nil au monde méditerranéen, dans : M.B. De Boer, T.A. Edridge (éd.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, ÉPRO 68-II (Leyde 1978), 561-572.

15 http://w3.etudes-isiaques.univ-tlse2.fr/.

couvrant la période 1940-1999. Pour les années 2000, c'est la *Bibliotheca Isiaca* qui tente de reprendre le flambeau de cette chronique bibliographique.

Ses multiples occupations et obligations – il est aussi devenu en 1983 le Secrétaire perpétuel de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres – ne lui laissent plus guère le loisir de se consacrer à des recherches approfondies. Comme il le dit lui-même, le plus clair de son temps est désormais dévolu à la représentation, si bien qu'il ne peut se consacrer aux études que le samedi et le dimanche, pendant les fêtes et pendant l'été, qu'il passe le plus souvent à « boulonner » à l'Institut.

Cependant, il garde un contact très étroit avec le monde isiaque en soutenant de nombreux projets, dont ceux que je lui présente à la fin des années 1990. Qu'il s'agisse de l'*Atlas des cultes isiaques*, du RICIS ou de la *Sylloge* numismatique isiaque, tous ces volumes n'existent que parce qu'ils furent soutenus, indéfectiblement, par Jean Leclant. Les larmes qui brillèrent dans ses yeux lorsque, un jour de novembre 2000, attablé devant ces filets de rouget qu'il aimait tant, en réponse à sa question : « Alors, ami, où en êtes-vous avec la *carte* ? » – c'est ainsi qu'il appelait l'*Atlas* et non le menu que nous allions choisir –, je répondis en lui tendant un manuscrit : « La voici », ces larmes resteront à jamais gravées dans ma mémoire. Les rougets eurent grandement le temps de refroidir dans l'assiette avant qu'il ne se préoccupât à nouveau d'eux.

C'est aussi à sa générosité et à son esprit d'entreprise, à cette volonté constante d'aller de l'avant que nous devons d'être ici, à Boulogne, pour ce *V*e *colloque international*. C'est ensemble que, par une belle après-midi de septembre 1997, nous décidâmes de tenter l'aventure et de mettre sur pied le premier colloque international isiaque, au Futuroscope de Poitiers. C'est à Poitiers, en 1999, que je fis la connaissance de Miguel John Versluys, devenu depuis le co-éditeur de nos rencontres, un co-éditeur qui porte les mêmes initiales que M.J. Vermaseren. Isis avait sans doute tout planifié depuis longtemps. Le relais était désormais en marche.

En voyant aujourd'hui cette belle assemblée, il ne fait pas de doute que notre maître aurait encore les larmes aux yeux en me disant : « Ami Bricault, foncez ».

PART 1

Isis and the longue durée

∴

CHAPTER 1

Isis and Empires

Laurent Bricault and Miguel John Versluys

À la mémoire de Jean Leclant

Introduction

The idea that the powerful are powerful because of (some form of) divine sanction is important and vibrant in all ancient societies.[1] In ancient Egypt, for instance, as a result of this idea the pharaoh was considered to be not only the representative of the gods on earth, but also the precondition for (divine) world-order.[2] This principle can also (be made to) work the other way around. In the ancient world cosmic sanction was an important tool to become powerful or to remain in power by claiming (divine) legitimacy. The fact that intimate relations exist between those holding *power* and the *cults* for the gods in the form of a construction of symbolic meaning like cosmic sanction (this "construction of symbolic meaning" we call *politics*) has, of course, long been realised. For the Hellenistic and Roman period, most scholarly attention with regard to these aspects has focussed on either Hellenistic ruler cults and the Roman imperial cult,[3] or (what is called) *Religionspolitik* by kings and emperors.[4]

1 Max Weber characterised this principle as "Theodizee des Glückes" (the theodicy of good fortune): the fact that succesful people are, as a rule, not satisfied with what they have, but also want to feel that they deserve their good fortune. Cf. R. Swedberg (ed.), *The Max Weber dictionary: key words and central concepts* (Stanford 2005) 273–274.

2 Cf. J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten* (München 1990), and from recent literature, B. Menu, *Maât, l'ordre juste du monde* (Paris 2005).

3 For Hellenistic ruler cult in general, see the useful overview article by A. Chaniotis, The divinity of Hellenistic rulers, in A. Erskine (ed.), *A companion to the Hellenistic world* (Malden & Oxford 2003) 431–445, and recently L.-M. Günter and S. Plischke (eds.), *Studien zum vorhellenistischen und hellenistsichen Herrscherkult: Verdichtung und Erweiterung von Traditionsgeflechten* (Berlin 2011) as well as S.G. Caneva, Queens and Ruler Cults in Early Hellenism: Festivals, Administration, and Ideology, *Kernos* 25 (2012) 75–101, with earlier

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2014 | DOI 10.1163/9789004278271_002

The concept of "religious policy" is strongly Foucauldian in the sense that it encompasses the relation between power, politics and religion as the production of knowledge, meaning and truth by those in political power by means of religion. Within archaeology this approach has become highly influential through Paul Zanker's 1987 *Augustus und die Macht der Bilder*, a book that demonstrated how material culture was central to the (quite successful) functioning of Augustan *Religionspolitik*. There is a wide variety of perspectives discernable within Hellenistic and Roman religious policy: from the downright "creation" of new gods by Hellenistic rulers,[5] to the religious politics of Augustus, who influenced religious behaviour by establishing new (Imperial) frameworks.[6] And from the religious policy of Hadrian, who developed and offered new religious symbolism,[7] to Elagabalus, who forced the Roman senators to adopt his ideas on religious innovation.[8] In all those (varying) cases of *Religionspolitik* scholarly interpretations have usefully focussed on the social context concerned and asked important interpretative questions, such as "by whom?", "how?" and "to whom?".[9] But there is certainly more at stake.

---

bibliography. For its development in the context of the Roman Empire, see the recent overview article by P. Herz, Emperors: caring for the Empire and their successors, in J. Rüpke (ed.), *A companion to Roman religion* (Cambridge 2007) 304–316, with earlier bibliography.

4 The use, meaning and historiography of this concept are more extensively discussed in the article by Frederick Naerebout, which forms the second part of the theoretical Introduction of this book. We refer to his essay for a more detailed exploration of (the usefulness of) the concept and its large bibliography; and we limit ourselves here to some brief observations.

5 As the case of Sarapis, for which see further below.

6 W. Eck, *The age of Augustus* (2nd ed. Malden & Oxford 2007) usefully summarizes the discussion and its bibliography; see also K. Galinsky (ed.), *The Cambridge Companion to the Age of Augustus* (Cambridge 2005).

7 P.A. Kuhlmann, *Religion und Erinnerung. Die Religionspolitik Kaiser Hadrians und ihre Rezeption in der antiken Literatur* (Göttingen 2002), M.J. Versluys, Making meaning with Egypt: Hadrian, Antinous and Rome's Cultural Renaissance, in L. Bricault and M.J. Versluys (eds.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality between local and global* (Palermo 2012) 25–39.

8 Cf. still R. Turcan, *Héliogabale et le sacre du soleil* (Paris 1985), M. Frey, *Untersuchungen zur Religion und der Religionspolitik des Kaisers Elagabalus* (Stuttgart 1989), and, recently, C. Rowan, *Under Divine Auspices: Divine Ideology and the Visualisation of Imperial Power in the Severan Period* (Cambridge & New York 2012). Not always convincing are L. de Arrizabalaga y Prado, *The Emperor Elagabalus: Fact or Fiction?* (Cambridge 2010), and M. Icks, *The Crimes of Elagabalus: The Life and Legacy of Rome's Decadent Boy Emperor* (Cambridge MA 2012).

9 Making *Religionspolitik* work and function is all about communication; a concept that, although important, we will not deal with here. See, in general, A. Small, *Subject and ruler : the cult of the ruling power in Classical Antiquity* (Ann Arbor 1996) and, for instance, the work

Power, Politics and the *études isiaques*

Isis and Sarapis were eminent members of multiple collectives, political as well as private, wherein they were embedded with various qualities and to various degrees. And within those collectives they communicated with those who held power, like the *basileus* and the *imperator*, the *pater familias* and the priest, the president of an association and the magistrate. This is why relations between power, politics and religion (and between human and divine partners) must always be approached from several points of view, depending on the community in question—and this does certainly not count for the cults of Isis alone. This can be family, neighbourhood, association, city, or powers within royal or imperial spheres. In the ancient world, "secular" power did not interfere with the religious life of private individuals, provided that public order was maintained. On the other hand, religious power often seized the opportunity to participate in political, public or private decision-making. *Power* on the one hand and *cults* or *religion* on the other are thus overlapping categories and not at all mutually exclusive.

This volume aims to make an inventory of, describe and study constructions of symbolic meaning through power and religion concerning the cults of Isis in the Hellenistic and Roman period.[10] The main reason for initiating such a book was practical. Much has been written about the socio-cultural embeddedness of Hellenistic and Roman religion in terms of power and politics, but most often the cults of Isis, Sarapis and their consort are absent from those discussions.[11] Apparently they are perceived as exotic, Egyptian outsiders to a quintessentially Mediterranean Hellenistic and Roman system. This book will show that such a view is mistaken and that "the Egyptian gods" played an important role for (at least) one major Hellenistic dynasty, for quite a number of other Hellenistic powers, and for many Roman Emperors. They were, in other words, an institutionalised religious option; and a frequently used religious option, at that.[12]

---

by Olivier Hekster, e.g.: O. Hekster and R. Fowler, Imagining kings: from Persia to Rome, in O. Hekster and R. Fowler (eds.), *Imaginary kings. Royal images in the ancient Near East, Greece and Rome* (Stuttgart 2005) 9–38 or O. Hekster, Imagening power. Reality gaps in the Roman Empire, *BABesch* 86 (2011) 111–124.

10 We follow the definition of M. Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques* (Bruxelles 2005). See also the recent overview by L. Bricault, *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain* (Paris 2013).

11 For the notion of embeddedness and its definition, see the contribution of V. Gasparini to the present volume, 260–299.

12 Cf. R. Gordon, Institutionalized religious options: Mithraism, in J. Rüpke (ed.), *A companion to Roman religion* (Cambridge 2007) 392–405.

So far, however, scholarly attention has mainly been paid to four significant episodes alone—namely, episodes that are considered significant by ancient and/or modern historiography. Those examples concern (Hellenistic) ruler cult or (Roman) *Religionspolitik* and therefore only cover a small part of the much larger range of "powers" as was described above. These four well-known and extensively discussed examples are: the "creation" of Sarapis by the Ptolemaic dynasty;[13] the rather dramatic role that Isis, Sarapis and Anubis played on the Roman (political) stage in the late Republican and Augustan period;[14] Vespasian's visit to the Serapeum of Alexandria;[15] and the destruction of this pagan sanctuary by the Christian bishop Theophilus, or, more in general, the role of the Egyptian gods as metaphors of paganism for emerging Christianity.[16]

The present volume argues and illustrates that many aspects of the complex relationships between various authorities and the Isiac family, as well as the religious strategies employed at various levels by different (political) players involved, have remained in the dark. This is due to the narrow focus on the above-mentioned four episodes, and on ruler cult or *Religionspolitik* seen from a black-and-white perspective only. To give but some examples

13 We understand this process of creation as being one of *bricolage*. Cf. A. Bouché-Leclercq, La politique religieuse de Ptolémée Soter et le culte de Sérapis, *RHR* 46 (1902) 1–30, P.M. Fraser, Current Problems concerning the early History of the Cult of Sarapis, *OpAth* VII (1967) 23–45, W. Swinnen, Sur la politique religieuse de Ptolémée Ier, in *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine, Colloque de Strasbourg, 9-11 Juin 1971* (Paris 1973) 115–133, and the contribution of B. Legras to the present volume, 95–115. See also infra n. 22.

14 Cf. M.J. Versluys, Isis Capitolina and the Egyptian cults in late Republican Rome, in L. Bricault (ed.), *Isis en Occident. Actes du IIe colloque international sur les études isiaques, Univ. Lyon III 16-17 mai 2002* (Leiden 2004) 421–448 and now M. Malaise, Octavien et les cultes isiaques à Rome en 28, in L. Bricault and R. Veymiers (eds.), *Bibliotheca Isiaca*, II (Bordeaux 2011) 185–199, including all preceding bibliography.

15 P. Derchain and J. Hubaux, Vespasien au Sérapéum, *Latomus* XII (1953) 38–52, A. Henrichs, Vespasian's Visit to Alexandria, *ZPE* 3 (1968) 51–80, and the contribution of G. Capriotti Vittozzi to this volume, 237–259.

16 J. Hahn, The Conversion of the Cult Statues: the Destruction of the Serapeum 392 AD and the Transformation of *Alexandria* into the "Christ-loving" City, in J. Hahn, S. Emmel, and U. Gotter (eds.), *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity* (Leiden 2008) 335–365, esp. 337–345 with the earlier bibliography. When this aspect is dealt with more in general, scholars most often refer to the "pagan resistance" in 4th century AD Rome, cf. S. Ensoli, I santuari di Iside et Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica, in S. Ensoli and E. La Rocca (eds.), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana* (Rome 2000) 279–287 with earlier bibliography, and the contribution by L. Bricault to this volume, 326–359.

contradicting this narrow bias, one might think of the deification process of Arsinoë Philadelphus;[17] the authorisation of the cult in cities such as Athens and Rhodes;[18] the appropriation of Isis by Byblos and of Sarapis by Sinope;[19] the creation of the so-called 'Sarapieion A' on Delos;[20] or the survival of the sanctuary at Philae until after the edicts of the end of the 4th century AD.[21] Not only is there much more than just four topoi; there is also much more *beyond* ruler cult by Hellenistic kings, *Religionspolitik* by Roman emperors or anti-pagan sentiments by early Christians.

The ten case studies presented in this book clearly illustrate this point. As case studies, they focus on a particular place and time, and on a specific form of power. At the same time, however, we think that they should be understood in relation to one another (see further below) and we want to make clear that there is much more going on than these ten cases alone can demonstrate. The next three sections therefore present a general (albeit for practical reasons still selective) overview of power, politics and the cults of Isis in the Hellenistic and Roman period. This overview has been written as a kind of general background, or *tableau*, against which the ten case studies can be placed. It illustrates the *tropism* mentioned above and demonstrates in a nutshell that a lot more is going on, and how. It explicitly deals with a large variety of "powers". First, Hellenistic monarchs and Roman Emperors will be discussed, the powers that feature most prominently (also) in this book. Next, we will move on to the cities, an important and neglected element to understand relations between power, politics and the cults of Isis in the Hellenistic and Roman world. Finally, attention will be paid to other powers that appropriated "the Egyptian gods" for specific reasons, such as associations (or other (social) groups within society) and the family. We hope that bringing these case studies together in a

17 L. Bricault, *Isis, Dame des flots* (Liège 2006) 25–31.

18 For a recent publication on Athens, see É. Matricon-Thomas, Le culte d'Isis à Athènes: entre aspect "universel" et spécificités locales, in Bricault and Versluys (eds.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean* 41–65. In view of recent important developments in the fields of archaeology, epigraphy and iconography the situation at Rhodes should be completely reconsidered; see for instance C. Fantaoutsaki, Preliminary Report on the Excavation of the Sanctuary of Isis in Ancient Rhodes: Identification, Topography and Finds, in Bricault and Veymiers (eds.), *Bibliotheca Isiaca* II 47–63.

19 Cf. C. Barat, L'origine romaine des relations imaginaires entre le Sérapeum d'Alexandrie et Sinope, in L. Lamoine, C. Berrendonner, and M. Cébeillac-Gervasoni (eds.), *La praxis municipale dans l'Occident romain* (Clermont-Ferrand 2010) 127–142, and L. Bricault's forthcoming study on the appropriation strategies of Byblos and Sinope.

20 See in the present volume, P. Martzavou, 163–191.

21 J.H.F. Dijkstra, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion: A Regional Study of Religious Transformation (298–642 CE)* (Leuven 2008) esp. 125–218.

longue durée perspective will clearly drive home the message that the cults of Isis hold serious significance where all kinds of Hellenistic and Roman religious policies are concerned; not as exotic outsiders but as important constituents of that system.

But in compiling such a long-term perspective, for the first time, other things became clear as well. The *longue durée* enabled us to better understand the various appropriations as they took place in time in relation to one another. The most important point here concerns questions of agency and the fragile presentism of a notion like "religious policy", in the (Foucauldian) sense that meaning would be produced by those in political power by means of religion. When examining all the individual case studies on politics enforced by those in power through religion, and when discussing them in relation to one another, it sometimes seemed as if these appropriations were equally the result of the (presence and availability of) gods and their religious power(s) rather than choices of the *basileus* or the *imperator*, the *pater familias* or the priest, the president of an association or the magistrate alone. These "secular" powers, in other words, often seemed to have been determined, in their specific choice for the cults of Isis, by much larger social and religious developments. It is this important conclusion of the conference that will be elaborated upon later in this introduction, after the presentation of the *tableau* in the next three sections.

Power, Politics and the Cults of Isis: Hellenistic Kings and Roman Emperors

Kings and emperors maintained complex relationships with the Isiac family, beginning, as far as we can tell, with Nectanebo I and the Ptolemies (see below). The ultimate reasons for the "creation"—probably at best mainly iconographic—of Sarapis by one of the first two Ptolemies are still obscure and remain the object of fierce debate.[22] Furthermore, its dating (during the

22 See the following recent publications: D. Kessler, Das hellenistische Serapeum in Alexandria und Ägypten in ägyptologischer Sicht, in M. Görg and G. Hölbl (eds.), *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrhundert v. Chr.* (Wiesbaden 2000) 163–230, P. Borgeaud and Y. Volokhine, La formation de la légende de Sarapis: une approche transculturelle, *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (2000) 37–76, S. Pfeiffer, The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt, in P. McKechnie and P. Guillaume (eds.), *Ptolemy II Philadelphus and his World* (Leiden 2008) 387–408, G. Sfameni Gasparro, *Problemi di religione greca ed ellenistica. Dèi, dèmoni, uomini: tra*

270s BC?) and the circumstances that brought about the coupling of Isis and this avatar of Osiris-Apis (the deification of Arsinoë II?) are all but certain. The idea of a cult established to unite Greeks and Egyptians should, it seems, now be abandoned.[23] But should we therefore embrace the notion that this new divine couple was formed to represent and guarantee Ptolemaic authority, or should we see Sarapis as the desired poliadic deity of Alexandria?[24]

The identification of a female sovereign with Isis begins with Arsinoë II and is subsequently taken up many times:[25] examples include Berenice I (retroactively),[26] Cleopatra III,[27] Cleopatra VII *Nea Isis*,[28] and Faustina the Younger.[29] The identification of a male sovereign with Sarapis is, however, almost non existant. Septimius Severus would be the only real candidate, but his case is heavily debated.[30]

---

antiche e nuove identità (Cosenza 2009) 203–236, D. Devauchelle, Pas d'Apis pour Sarapis!, in A. Gasse, F. Servajean, and C. Thiers (eds.), *Et in Ægypto et ad Ægyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier* (Montpellier 2012) 213–225, and, in the present volume, B. Legras, 95–115.

23 Launched at the end of the 18th century, this idea is often still found in more general text books; see the fine discussion of what we can call Droysen's legacy in I.S. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism*, Cambridge – New York 2011, 145–153.

24 For the difference between these two in the Greek world, see C. Bonnet and V. Pirenne-Delforge, Les dieux et la cité: représentations des divinités tutélaires entre Grèce et Phénicie, in N. Zenzen, T. Hölscher, and K. Trampedach (eds.), *Aneignung und Abgrenzung. Wechselnde Perspektiven auf die Antithese von 'Ost' und 'West' in der griechischen Antike* (Heidelberg 2014).

25 D. Plantzos, The Iconography of Assimilation. Isis and Royal Imagery on Ptolemaic Seal Impressions, in P.P. Iossif, A.S. Chankowski, and C.C. Lorber (eds.), *More than Men, Less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium organized by the Belgian School at Athens, November 1–2, 2007* (Leuven 2011) 389–416. The history of the relationship between the Ptolemaic dynasty, Isis and Sarapis remains to be written.

26 F. Colin, Le P. Petr.² I,1, les terres cuites isiaques et le culte d'Isis et Aphrodite-Hathor, in A. Bülow-Jacobsen (ed.), *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists. Copenhague, 23–29 August, 1992* (Copenhagen 1994) 534–539.

27 F. Colin, L'Isis "dynastique" et la Mère des dieux phrygienne. Essai d'analyse d'un processus d'interaction culturelle, *ZPE* 102 (1994) 271–295.

28 See in the present volume B. Legras, 95–115 and R. Veymiers, 195–236.

29 L. Bricault, Un phare, une flotte, Isis, Faustine et l'annone, *Chronique d'Égypte* LXXV, 150 (2000) 136–149. The case of the Nabatean queens Huldu and Shaqilat is still debated; cf. in the present volume the contributions of C.-G. Schwentzel, 147–162, and R. Veymiers, 195–236.

30 The classic view (arguing for a strong identification) was formulated by H.P. L'Orange, *Apotheosis in ancient portraiture* (Oslo 1947). For recent, more nuanced interpretations

These identifications imply specific relations between the royal, or imperial, authorities and other powers with whom they are connected. For instance a stele, now at the Louvre but originally from the sanctuary of the warrior goddess Neith at Sais in the Delta, carries a hieroglyphic inscription of some length describing a number of events concerning the relationship between the various clergymen of the Egyptian *chôra* and Ptolemy II Philadelphus. The priests of Neith, who took the initiative for the stele, state that in the 21st year of Philadelphus' reign they proceeded to Alexandria to submit a request to the sovereign for a procession with the statue of Arsinoë II, no doubt to thank the king for his gracious interest in their goddess and in the city of Sais. The king could not ignore the members of the Sais clergy, even though there existed clergymen who were much more powerful, and in this way the priests could demonstrate their loyalty and their respect for the recently established cult of the king's sister-spouse who had died a few years before.[31]

The ideological strategy of identifying the female sovereign with Isis seems to have reached its limits rather rapidly. The way in which the Ptolemies employed the Egyptian gods, notably Isis, at the end of the 3rd century BC was clearly aimed at presenting themselves as the legitimate heirs of the Pharaohs.[32] Following the example already set by Alexander they involved themselves in the construction of religious buildings as well.[33] The Ptolemies' solicitude towards Isis was an attempt to placate the goddess's priests and to legitimise their own power. Also the financing of temples, such as the one dedicated to Horus at Edfou or the Isis temple at Philae, should be seen in this context. But their conscientiousness could not hide the widening gap between Ptolemaic power and priestly authority, notably in Upper-Egypt.[34] It was Isis,

---

see A. Dimartino, Settimio Severo e il "Serapistypus": forme di rappresentazione del potere imperiale, in F. De Angelis (ed), *Lo sguardo archeologico. I normalisti per Paul Zanker* (Pisa 2007) 129–145, Rowan, *Under Divine Auspices* and, in this volume J.-L. Podvin, 300–325.

31 For all information on this document, we refer to C. Thiers, Ptolémée Philadelphe et les prêtres de Saïs, *BIFAO* 99 (1999) 423–430.

32 On such legitimation processes in ancient Egypt, see J. Baines, Kingship, definition of culture, and legitimation, in D.P. Silverman and D.B. O'Connor (eds.), *Ancient Egyptian Kingship* (Leiden 1995) 3–47; on the Ptolemies specifically, see G. Hölbl, Zur Legitimation der Ptolemäer als Pharaonen, in R. Gundlach and C. Raedler (eds.), *Selbstverständnis und Realität* (Wiesbaden 1997) 21–34.

33 W. Clarysse, Ptolémées et temples, in D. Valbelle and J. Leclant (eds.), *Le Décret de Memphis* (Paris 1999) 41–65, L. Bricault, Alexandre et l'Égypte, in C. Méla and F. Möri (eds.), *Alexandrie la Divine* (Genève 2014), 177–185.

34 See W. Huss, *Der makedonische König und die ägyptischen Priester. Studien zur Geschichte des ptolemäischen Ägypten* (Stuttgart 1994), G. Hölbl, I sacerdoti egiziani e la dinastia

for that matter, who was invoked by the indigenous kings Haronnophris and Ankhonnophris when they rose against Ptolemy IV and Ptolemy V in Thebes at the end of the 3rd and the beginning of the 2nd century, and later by Harsiesis under Ptolemy VIII Euergetes II in 132–129 BC.[35] The great Cleopatra's choice to present herself as *Nea Isis* should perhaps also been seen in the context of her attempts to evoke "local sentiments" in order to confront Rome.

Two examples may serve to illustrate the employment of Isiac elements in the context of the endorsement of a Ptolemaic identity outside Egypt. The Ptolemaic princess Cleopatra Thea, daughter of Ptolemy VI and Cleopatra II, had become a Seleucid queen after her marriage to Alexander Balas. She saw her position consolidated as a result of their turbulent marital relationship. In the period 125–121 BC, all the silver tetradrachms issued at her active mints show the joint portraits of the queen and king on the obverse, with *her* head taking precedence. Moreover, on all silver denominations and bronze issues of the time, her name appears first on the reverse legend. The reverse of the silver and bronze coins minted at Ptolemais always shows the same: a *basileion*.[36] This Isiac headdress can only be found in Seleucid coinage of the reign of Cleopatra Thea and that of a number of her sons and successive spouses. The daughter of Ptolemy VI Philometor, who, for twenty-five years, dominated the Seleucid monarchy, never missed an opportunity to flaunt her origins, her lineage, and the goddess who protected the dynasty. A century later, the same heritage is claimed on the other side of the Mediterranean. The marriage of Juba II and Cleopatra Selene, under the auspices of Augustus, put the last scion of the Ptolemaic dynasty, the daughter of Cleopatra VII and Mark Antony, on

---

tolemaica: cooperazione e opposizione, *Studi di Egittologia e di Antichità Puniche* 16 (1997) 47–60, M.-L. Ryhiner, La mise en place des pouvoirs divin et royal dans l'univers tentyrique ptolémaïque, *BIFAO* 103 (2003) 421–438, and G. Gorre, *Les relations du clergé égyptien et des Lagides d'après les sources privées* (Louvain 2009).

35 Cf. J.-C. Goyon, Isis, Horus, lieux saints d'Égypte du sud au temps des Lagides et des empereurs romains, in G. Labarre (ed.), *Les cultes locaux dans les mondes grec et romain, Actes du colloque de Lyon, 7–8 juin 2001* (Lyon 2004) 275–285, and, more generally A.-E. Veïsse, *Les "révoltes égyptiennes". Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine* (Louvain 2004).

36 L. Bricault (dir.), *SNRIS* (Paris 2008) 156; cf. K. Ehling, Seleukidische Geschichte zwischen 130 und 121, *Historia* 47 (1998) 141–151, F. Muccioli, Cleopatra Thea, una regina tolemaica nella dinastia dei Seleucidi, in N. Bonacasa et alii (eds.), *Faraoni come dei, Tolemei come faraoni: Atti del V congresso internazionale Italo-Egiziano, Torino, Archivio di stato, 8–12 decembre 2001* (Torino & Palermo 2003) 105–116, N.L. Wright, A Note on Cleopatra Thea, Antiochus Grypus and Athens, *MeditArch* 21 (2008) 39–42, and, in the present volume the contribution of J. Aliquot, 135–146.

the Mauretanian throne.[37] This brought about a wave of Egyptian-style motifs, sometimes of an Isiac nature, in the royal coinage. The most important emissions show, on the one side, a portrait of the young king and the Latin legend REX IVBA, and on the other either the sistrum and the *basileion*, or just the *basileion*, resting on a crescent moon and flanked by ears of corn, with the Greek legend ΒΑCΙΛΙ(CCA) ΚΛΕΟΠΑΤΡΑ. The choice of this legend reflects the young queen's wish to position herself in line with her mother, who, towards the end of her reign, used the same formula in her coinage. Several coins suggest that Selene, too, identified with Isis.[38] The monetary program of the royal couple seems to have been inspired by a remarkable combination of Roman, African and Egyptian elements. The death of the queen, around 5 AD, did not mean the end of the Isiac presence in Mauritanian coinage. Juba carefully continued to use it, not only to honour the memory of Selene so it seems, but certainly also to draw the attention to the two essential components of his authority: ancestral African culture and the Ptolemaic heritage.

Also in the Roman world there are plenty of declarations of political and ideological loyalty that, more or less explicitly, make use of Isiac symbolism, from the subtle presence of a *basileion* in the Augustan coinage of Amphipolis in Macedonia,[39] to the dedication, centuries later, of sanctuaries newly built or restored on the occasion of a visit by Caracalla during the campaigns on the Danube in 213/4 AD. Regarding Caracalla, such initiatives were taken by high-ranking individuals, mostly legionary legates and provincial governors,[40] and they mark the attachment to an emperor whose devotion towards Sarapis, induced by family as well as politics, was no doubt intensified by worries about his health.[41] The emperor's arms are in this way squarely placed under the protection of (Jupiter-)Sarapis, a god who is invincible both on land and on the river Danube, as we may conclude from his assimilation with Neptune in an

37 See in general M. Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie sous Juba II et Ptolémée* (*25 av. J.-C.–40 ap. J.-C.*) (Paris 1997) and D.W. Roller, *The world of Juba II and Cleopatra Selene* (New York 2003).

38 *SNRIS* 227–228; cf. J.-C. Grenier, Cléopâtre Séléné reine de Maurétanie. Souvenirs d'une princesse, in C. Hamdoune (ed.), Ubique amici. *Mélanges offerts à Jean-Marie Lasserre* (Montpellier 2001) 101–116.

39 See R. Veymiers contribution to the present volume, 195–236.

40 *RICIS* 613/0703 (Carnuntum, 213 AD); see also Z. Mráv, Der Besuch Caracallas und der *Deus invictus Serapis*-Kult in Pannonien, *Communicationes archeologicae Hungaricae* 20 (2000) 67–97, for the restoration of the Isis sanctuary at Ad Statuas in Pannonia, at the expense of an unknown person, *beneficiarius et sacerdos* (= *RICIS* 614/0501).

41 Rowan, *Under Divine Auspices*, 137–163.

inscription at Piliscsév dating from 214 AD.[42] It would seem that the army, the priesthood, and municipal authorities were sensitive to the benefit of introducing Isis or Sarapis in their relationships with highest powers of the realm, whatever these were.

Let us briefly present some other important examples. A much discussed (although still ill understood) case is the involvement of Sarapis in Vespasian's legitimisation process: something that proved beneficial to both parties.[43] The general basked in the approval of a god of the first order and originator of his military successes in the East, while the clergy of the Serapeum of Alexandria was recognised at the highest level as *their* god was now the protector not only of a prince inaugurated in accordance with Egyptian traditions, but also of his family.[44] On the 20th of December 69 AD, when Vitellius's Germanic troops were fighting the supporters of the Flavians, Domitian managed to make his escape disguised as a priest of Isis, while his less-fortunate uncle Flavius Sabinus, prefect of the city and brother of Vespasian, was assassinated. The evident benevolence of the goddess towards the future Emperor, was compensated by the attention he gave her throughout his reign (81–96 AD).[45] However, as the Flavian dynasty was short lived, we cannot tell whether its devotion to the goddess would eventually have weakened, as it did in the case of the Ptolemies.[46] What we do know, however, is that "Egyptian religion" mattered greatly to Hadrian and his reign as well, albeit in a very different way.[47]

The tutelary aspect of the Isiac couple is likewise evident from the special privileges granted at times of tensions, conflicts and crisis, which, although of great significance, are not mentioned in literary or epigraphical sources. Consider, for instance, the severe famine that struck Rome in the year

42 *RICIS* 614/0201.

43 See G. Capriotti Vittozzi's contribution to the present volume, 237–259.

44 Suetonius, *Vita Domit.*1 and Tacitus, *Hist.* III, 74.

45 Lastly K. Bülow Clausen, Domitian between Isis and Minerva: The Dialogue between the "Egyptian" and "Graeco-Roman" Aspects of the Sanctuary of Isis at Beneventum, in Bricault and Versluys (eds.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean*, 93–122.

46 The "Egypt" appropriations of Caligula (cf. E. Köberlein, *Caligula und die ägyptischen Kulte* (Meisenheim am Glan 1962)) or Nero are of a different nature, but also they are only understandable within a larger socio-cultural context in which they make good sense, as is suggested by L. Bricault and R. Veymiers, Un portrait de Néron doté du sistre isiaque, in D. Gérin, M. Amandry, and A. Geissen (eds.), *Aegyptiaca Serta in Soheir Bakhoum Memoriam. Mélanges de Numismatique, d'Iconographie et d'Histoire* (Milano 2008) 211–219 for Nero.

47 Cf. Versluys, *Making meaning with Egypt*, with earlier bibliography.

189 AD, provoking riots during which Cleander, the favourite of the emperor Commodus, was killed.[48] Rome depended on the fleet bringing in crucial wheat supplies from other parts of the empire, a fleet that was placed under the protection of Sarapis and Isis. In 190 AD, the arrival in Italy of the ships that put an end to this terrible state of destitution was celebrated by the emission of special bi-metallic medallions showing the emperor performing a sacrifice at the foot of a four-storey lighthouse at the entrance of a harbour, probably Ostia.[49] It is likely that the 192 AD emissions of *aurei*, *sestertii*, *dupondii* and *asses* recall this event: they show Commodus standing on the left, crowned by Victory, his hands extended over an altar, with the *kalathos*-crowned Sarapis and the *sistrophoros* Isis standing on the right facing him.[50] Some years later, in 214 AD, after travelling through the Danube region and Thrace, Caracalla and his army embarked for Asia at Perinthus. During the crossing of the Hellespont the emperor narrowly escaped being shipwrecked.[51] This is revealed by the coinages of the cities of Nicaea and Nicomedia, which, in this way, gave thanks to Sarapis for having saved the emperor as well as his fleet.[52]

Numerous Balkan issues from the 3rd century AD, lastly, show on the obverse the young princes Gordianus Augustus and Philippus the Second together with Sarapis in bust. This iconography suggests that, during this difficult and chaotic period, princes and gods were considered to belong to the same realm and that, consequently, the power of Sarapis belonged to the princes as well. Sarapis thus had become a genuine *comes Augusti*, the companion of the young Emperor—and at the same time the prince became something of a partner of the god.[53]

48 J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire*, I. *La Politique religieuse des Antonins (96–192)* (Paris 1955) 379–381.

49 *SNRIS* 192–193.

50 *SNRIS* Roma, no 22. Compare the issue of 192 with on the reverse Commodus-Hercules, his right foot on a ships prow, receiving ears of corn from the right hand of the personification of a geographic entity, possibly Africa, but more likely Alexandria-Isis (or Aegypta-Isis), the sistrum in her left hand and an elephant skin covering her head (*SNRIS* Roma, no 20).

51 A. Johnston, Caracalla's Path: The Numismatic Evidence, *Historia* 32 (1983) 58 and 76, H. Halfmann, *Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im römischen Reich* (Stuttgart 1986) 224.

52 *SNRIS* Nicaea, nos 19 and 21; Nicomedia, no 10.

53 *SNRIS*, 45–46.

Power, Politics and the Cults of Isis: Cities and Civic Identities

Relationships between gods and cities are at least as intimate as those between gods and monarchs. Nevertheless, the links between the cities of the Greco-Roman world and the micro-pantheon known as the Isiac family have hardly been studied.

Considering the case of Alexandria, we are forced to conclude that so far no-one has attempted to write the history of Sarapis and Alexandria, nor, in fact, a history of this god's relationship with Egypt. This is doubtlessly due to the scarcity of epigraphical, literary and archaeological sources and the difficulty to assemble them.[54] Nonetheless, the god is intimately linked with the city founded by Alexander in ways that merit closer examination.[55] He is its ambassador, its representative, and in this capacity he is found, for instance, in the important coinage of Ephesus—represented by the goddess Artemis—minted at the time of Gordian III, to celebrate the *homonoia* between the two great cities of the eastern Mediterranean.[56] It may come as a surprise that Alexandria was not the only city to put itself under the divine guardianship of Sarapis. The study of provincial Roman coinage demonstrates that at Hierapolis in Phrygia in the 3rd century AD Sarapis had his place next to Artemis and Nemesis in the context of the *homonoiai* that existed between Hierapolis and the cities of Ephesus and Smyrna.[57] This identification with Sarapis must have been a recent phenomenon at the time these coins were struck—that is, during the reign of Valerian I (253–260 AD). Before this emperor, and even at the beginning of his principate, the god who represented Hierapolis in the *homonoia* coinage was Apollo.[58] It was therefore under Valerian that Sarapis apparently replaced the latter at the head of the Hierapolitan pantheon. That this

54 However, times are changing and the vast amounts of documentary material published during the past two decades enable us to embark on such a project. See, among many others, M. Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria. Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr.* (Cairo 2008), É. Bernand, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque* (Cairo 2002), F. Kayser, *Recueil des inscriptions grecques et latines* (*non funéraires*) *d'Alexandrie impériale* (*Ier–IIIe s. apr. J.-C.*) (Cairo 1994), V. Tran tam Tinh and M.-O. Jentel, *Corpus des lampes à sujets isiaques du Musée gréco-romain d'Alexandrie* (Québec 1993), as well as the setting up of a *Corpus Nummorum Alexandrinorum* as made possible by the various volumes of the *Roman Provincial Coinage* series.

55 This was not the aim of P.M. Fraser's otherwise impressive *Ptolemaic Alexandria* (Oxford 1972).

56 *SNRIS* 124–125.

57 *SNRIS* Hierapolis, no 8 (with Ephesus), and no 9 (with Smyrna).

58 Cf. for instance *SNG von Aulock*, no 3668.

is probably not an isolated case becomes clear when we consider the frequent and regular appearance of Isis or Sarapis on the coinage of Byblos, Aspendos and Sinope. The motives of the citizens of Hierapolis and Aspendos are still obscure, but for Byblos and Sinope we can say more.[59] In Byblos, Isis (or one of her symbols) and Harpocrates are frequently depicted on the civic coinage from the moment the city was allowed to mint its own coins under the reign of Antiochos IV. This seems to be a result of the goddess' very long religious tradition in the city, which at least went back to the period of the New Kingdom.[60] Moreover, the use of Isiac imagery in the city might be connected to the establishment of a version of the myth of Osiris, in which Isis finds his body in the city of Byblos.[61] The first Isiac type used in Sinope—a standing Isis holding a scepter and brandishing a sistrum—appears on a coin issued in 75 AD, with the bust of Titus Caesar on the obverse. In 77 AD, the same city issued another coin, also in the name of Titus, on which Sarapis is displayed lying stretched out on a *kline*; an unusual type that would, however, become very common soon after.[62] Since these issues are known from one or two specimens only, it is logical to assume that they were issued by Vespasian himself. Therefore, the occurrence of these Isiac types in Sinopean coinage must be explained in connection with the narratives designed and used to legitimate the accession of Vespasian to the throne.[63]

As the property of the deity and his/her sacred territory, the city is protected by the god(s) whose cult it maintains—a relationship that was mostly taken for granted, but in the case of cities, too, acquired a greater visibility in times of tension or crisis. Almost three centuries before saving Rome from famine (see above), Isis saved Rhodes by putting an end to the siege by the army of Mithridates Eupator in 88 BC.[64] Appian (*Mithr.* 24–27) reports that, during the battle, the heavy war machinery brought by the king from Pontus and placed along the ramparts, not far from the temple of Isis, collapsed under its own weight. Rumour had it, however, that Isis had intervened in person and, by setting fire to the machines, had brought about the lifting of the siege. For this reason, a third of the Rhodian drachms and hemidrachms struck at the time carry a *basileion*. Around the same time, large bronze coins were issued

59 As will be extensively argued in a forthcoming study, cf. supra n. 19.

60 See lastly K. Sowada, *Egypt in the Eastern Mediterranean during the Old Kingdom* (Freiburg & Göttingen 2009) 128–141.

61 See Bricault, *Isis, Dame des flots*, 66 and 138, and *SNRIS* 157–158.

62 *SNRIS* Sinope, no 1 (Isis standing) and no 2 (Sarapis reclining).

63 Cf. supra, 13. On the Sinopean Isiac coinage see *SNRIS* 99 and 109–110.

64 *SNRIS* 121.

as emergency money in the context of the crisis caused by the siege. Three of these emissions have a *basileion* with either a winged *caduceus* or a thunderbolt, a fourth carries a *situla* and a thunderbolt. The Isiac imagery of the Rhodian coinage of this time likely served to draw the attention to the salutary intervention of the divine protectress of the city and to celebrate her greatness.[65] During the 2nd and 1st centuries BC, the Rhodians were not the only ones among the people of the eastern Aegean to present Isiac symbols on their coins.[66] Nevertheless, a difference should be made between the *basileion* as the stamp of approval of a magistrate of Abydos, Adramyttion or Tenedos, and the *basileion* as an indicator of a monetary type as found on the reverse of drachms minted by the cities of Myndos in Caria, which, for that matter, carry a bust of Zeus-Sarapis on the obverse.[67] In the first case, the *basileion* is probably a personal choice that has nothing to do with the city, although it indicates that the Isis cult had become so much part of city life that there was nothing remarkable about a magistrate choosing the headdress of Isis as a symbol.[68] As for the second case, it is hard to believe there is no strong link between the Isiac couple and Myndos, but so far there are no archaeological finds from this, partly flooded, site to confirm that.

The gods frequently intervened to solve conflicts and, as we have shown, the Isiac couple did as well. And not only armed conflicts, but also political ones, as is evident from an inscription—unfortunately incomplete—from the sanctuary at Thessalonica.[69] It concerns a copy from the 1st century AD of an original from the 2nd century BC. The text recounts how Xenainetos, a devotee from Opus in Locris who had come to Thessalonica for the purpose of incubation, was visited in a dream by Sarapis. The god ordered him to establish his cult in his home city. As his host the god, somewhat maliciously, chooses Eurynomos, who was one of Xenainetos' most important political adversaries. Thus it was done, and although we do not know the end of the story, we may assume that the two adversaries became reconciled or at least managed to bear with each other at the altar of the god. On the other hand, however,

65 R.H.J. Ashton, Rhodian Bronze Coinage and the Siege of Mithradates VI, *NC* (2001) 1–14.

66 *SNRIS* 115–126.

67 *SNRIS* Abydus no 1 (c. 175 BC), Adramytteum nos 1–3 (end of 2nd—mid 1st century BC), Tenedos no 1 (beginning of 1st century BC), Myndus nos 1–29 (2nd or beginning of 1st century BC).

68 As the use of Egyptian motifs as control marks on Roman Republican coins, see P.G.P. Meyboom, *The Nile mosaic of Palestrina. Early evidence of Egyptian religion in Italy* (Leiden & Boston 1995) Appendix 14.

69 *RICIS* 113/0536.

several recent studies of the case of Athens[70] have convincingly shown that the increasing interest men of power took in Isis and her *paredros* sometimes caused municipal and senatorial authorities to more or less directly intervene in divine affairs.[71]

With all these constructions of symbolic meaning involving the *gens isiaca* questions of identity were involved. Coins that were struck in North Africa in the course of the 3rd century BC, for instance, show the head of Isis on the obverse and three ears of barley on the reverse. The Egyptian gods were definitely present in the region during that period; however, these depictions were chosen first by the Libyan mercenaries that revolted against Carthage in the years 241–238 BC.[72] Identical types from the same period are attested in a further undetermined emission from Sardinia.[73] It is well known that in Libya during the 3rd century BC, Isis was regarded as the mistress of agriculture,[74] a fact that may have influenced the choice of the mercenaries. Somewhat later, during the second Punic war, the city of Iol issued coins with similar depictions

70 Apart from Matricon-Thomas, *Le culte d'Isis à Athènes*, see also D. Placido, El Culto de Isis en Atenas durante el Imperio Romano, in R. Rubio (ed.), *Isis. Nuevas perspectivas. Homenanje al Prof. Alvarez de Miranda* (Madrid 1996) 1–11, E.J. Walters, Predominance of Women In the Cult of Isis in Roman Athens: Funerary Monuments from the Agora Excavations and Athens, in L. Bricault (ed.), *De Memphis à Rome. 40 ans d'études isiaques. Actes du Ier colloque international sur les études isiaques, Poitiers-Futuroscope 8–10 avril 1999* (Leiden 2000) 63–89, I. Arnaoutoglou, Group and Individuals in *IRhamnous* 59 (*SEG* 49.161), in J.-C. Couvenhes and S. Milanezi (eds.), *Individus, groupes et politique à Athènes, de Solon à Mithridate* (Tours 2007) 315–337, and E. Muñiz-Grijalvo, The Cult of the Egyptian Gods in Roman Athens, in C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, and D. Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain. Cent ans après Cumont (1906–2006), Bilan historique et historiographique* (Bruxelles & Roma 2009) 325–341.

71 See in the present volume the contribution by P. Martzavou, 163–191.

72 *SNRIS* Carthago no 1–2.

73 *SNRIS* Sardinia no 1; cf. L.I. Manfredi, Grano e orzo nella monetazione punica del 241–238 a.C., in T. Hackens and G. Moucharte (eds.), *Actes du XI Congrès International de Numismatique organisé à l'occasion du 150e anniversaire de la Société Royale de Numismatique de Belgique (Bruxelles, 8–13 septembre 1991)* (Louvain-la-Neuve 1993) 49–52, ead., Monete puniche. Repertorio epigrafico e numismatico, *Bollettino di numismatica* 6 (Roma 1995) 178–180.

74 See S. Nagel, The Cult of Isis and Sarapis in North Africa. Local Shifts of an Egyptian Cult under the Influence of Different Cultural Traditions, in Bricault and Versluys (eds.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean* 67–92, and V. Gasparini, "Frapper" les dieux des autres. Une enquête sur quelques émissions numismatiques républicaines des aires siculo-africaine et ibérique. Entre hégémonie et reconnaissance identitaire, in R. Bedon (ed.), *Extremae orbis partes*, forthcoming.

to celebrate the agricultural character aspect of the goddess.[75] The presence of Isis on these coins, as well as on contemporary coins from Cossura and Sardinia, also alluded to an ancient religious Punic tradition that was cherished in Africa and beyond; a tradition, however, that was different from that of Carthage where the Egyptian gods were already worshipped before the Roman conquest. Isiac references can also be found on coinage from Catana, Cossura, Melita, Menaeum and Syracusae. At the end of the third century BC, these were all areas that had recently been integrated into the new Roman province of Sicily. These "oriental" Hellenistic references may have served to underline the region's original cultural and religious identity within an Italic/Roman world that had, at that moment, a distinctly "Western" outlook.

Power, Politics and the Cults of Isis: Smaller Communities

The direct or indirect effects of political relationships between states on local communities should, likewise, not be neglected.[76] About 220 BC the request of the devotees of Sarapis at Rhamnus to be allowed to erect a sanctuary for Isis and Sarapis was granted,[77] as was the request of the non-citizen Sarapiasts of Athens mentioned in a text of 215/4 BC;[78] this association, however, probably already existed for a number of years. These developments should perhaps be seen in the context of the overtures Athens made to Ptolemy III after the death of the Macedonian king Demetrios II. A century and a half later, the looting of Delos by the troops of Mithridates (88 BC) had contributed to, perhaps even caused, the departure of the Italian merchants from the Isle of Apollo to relocate in other Eastern-Mediterranean cities or move back to Italy and the West. A Roman inscription from the first half of the 1st century BC contains the names of thirteen individuals, living or deceased, of whom two were priests of Isis *Capitolina* and who may have belonged to the same body.[79] Of the six *gentes* mentioned in the inscription, four (Caecilii, Lollii, Porcii,

75 *SNRIS* Iol nos 1–5. L.-I. Manfredi and A. Mezzolani Andreose (eds.), *Iside punica. Alla scoperta dell'antica Iol-Caesarea attraverso le sue monete* (Bologna 2013).

76 On associations linked to the Egyptian gods, cf. L. Bricault, Associations isiaques d'Occident, in A. Mastrocinque and C. Giuffrè Scibona (eds.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro* (Stuttgart 2012) 91–104, id., *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain*, 287–320, and id., Les Sarapiastes, in G. Tallet and C. Zivie-Coche (eds.), *Le Myrte et la rose. Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis* (Montpellier 2014) 37–45.

77 *RICIS* 101/0502; cf. Arnaoutoglou, *Group and individuals in* IRhamnous *59*.

78 *RICIS* 101/0201.

79 *RICIS* 501/0109; cf. Versluys, *Isis Capitolina*.

and Sulpicii) had representatives at Delos and it is highly probable that there were links between the Delian and Roman members of these families. This might indicate that the development of Isiac cults in Rome, to begin with that of Isis herself, should (also) be connected to Delian Italians who had come back to Italy. Some decades later, we come across Marcus Lollius Atticus and Marcus Lollius Sabinus, two individuals who may have been of the same family, in Thessalonica, another city that had welcomed Delian *negotiatores*. They were members of an association, presided over by a priest who held this function for the second time, and which was established at the city's Isiac sanctuary. A shared devotion for Isis may, far from Delos, have united members of different families, perhaps even members of different ethnic groups.[80] In Thessalonica numerous sacrifices were organised by these merchant families of long standing, such as the Salarii—originally from Pompeii and environs—, the M. Herennii—probably from Campania—, the Avii and the Papii. Due to lack of documents, the position of the colonists and *negotiatores* during the early years of the colony of Philippi is hard to evaluate, but their descendants occupied a dominant position at least until the reign of Caracalla and the investments of this relatively open colonial *bourgeoisie* in the performance of the Isiac cults were considerable.[81] At the end of the 2nd or the beginning of the 3rd century AD, Valerius Priscus, of the *tribus* Voltinia, *decurio*, irenarch, *duumvir* invested with judicial powers, and organiser of games, was honoured in Philippi by the worshippers (*cultores*) of Sarapis and Isis.[82] In Thessalonica, since the reign of the Severi, the Macedoniarch himself was at the head of the society of Sarapiasts, which at the time must have been a very influential club, because the honours granted to their president were ratified by a popular vote and a senatorial decree. A comparable evolution took place at Dion, another Roman colony, where the most important family of *liberti* was that of the Anthestii. Probably descending from merchants who settled in Macedonia during the Republican era, they played an important role in the political and socio-cultural life of the city. Numerous dedications, often bilingual, testify

80 A. Rizakis, L'émigration romaine en Macédoine et la communauté marchande de Thessalonique : perspectives économiques et sociales, in C. Müller and C. Hasenohr (eds.), *Les Italiens dans le monde grec. IIe siècle av. J.-C.- Ier siècle ap. J.-C. Circulation, activités, intégration*, *Actes de la Table ronde, École Normale Supérieure 14–16 mai 1998* (Paris 2002) 109–132.

81 A. Rizakis, Le ambizioni e i limiti della "bourgeoisie". La classe dirigente della colonia di Filippi, in *Epigraphica. Atti delle Giornate di Studio di Roma e di Atene in memoria di Margherita Guarducci (1902–1999)* (Roma 2003) 151–163.

82 *RICIS* 113/1008.

to their devotion and generosity towards several deities, Isis amongst them.[83] These are a clear indication of the appropriation of ancient local cults by the *coloni*, who in the new reality created by the founding of the colony, had become the dominant group within city life.[84] In the main cities of Macedonia, from the end of the Republican era until at least the last of the Severi, these families contributed to the development and continuity of the Isiac cults at the heart of communities whose political power would increase with time.[85]

Because documentation is usually inadequate, it is hard to discern comparable developments in the West, with the exception of Ostia. Here the abundant epigraphical material of an Isiac nature includes a most interesting honorific inscription.[86] It originates with a certain Flavius Moschylus, who perhaps was a *clarissimus*—here the text is unclear—as well as a member of a local Isiac association. He salutes his protector Decimus Fabius Florus Veranus. The latter was not only a priest of the goddess, but, around the middle of the 3rd century AD, also one of the most important persons of this colony: *decurio* of the Laurentes in the *vicus Augustanus*, *quattuorvir*, one of the shipowners of the five corporations of barge masters of Ostia, member of the corporation of the five districts of the colony of Ostia, clad with every honour and dignity. As a matter of fact, the statue of this man was put in a conspicuous place and dedicated on the anniversary of his admission to the priesthood. Apart from the political, commercial and financial ties between the two men, what is most obvious from the inscription is their common attachment to Isis. It specifically mentions that Florus Veranus became an *Anubiacus* (a term certainly meant to be synonymous with *Anubophorus*) by the goddess' own will. The text stresses the prestige of the office throughout.

The complex threads, variable but solid, of the networks of notables, magistrates, imperial officials, and merchants are also connected to the establishment, in Italy as well as in the provinces, of the imperial cult. These links are

83 *RICIS* 113/0207–0212.

84 A. Rizakis, Recrutement et formation des élites dans les colonies romaines de la province de Macédoine, in M. Cébeillac-Gervasoni and L. Lamoine (eds.), *Les élites et leurs facettes. Les élites locales dans le monde hellénistique et romain, Actes du colloque de Clermont-Ferrand, 24–26 novembre 2000* (Rome & Clermont-Ferrand 2003) 107–129, J. Demaille, Les *P. Anthestii*: une famille d'affranchis dans l'élite municipale de la colonie romaine de Dion, in A. Gonzales (ed.), *La fin du statut servile? (affranchissement, libération, abolition . . .), XXX^e colloque du GIREA, Besançon, 15–16–17 décembre 2005* (Besançon 2008) vol. I 185–202.

85 P. Martzavou, Les cultes isiaques et les Italiens entre Délos, Thessalonique et l'Eubée, *Pallas* 84 (2010) 181–205. For the colonies of the East, cf. L. Bricault, Deities from Egypt on Coins of the Southern Levant, *Israel Numismatic Research* 1 (2006) 123–135.

86 *RICIS* 503/1115.

clearly apparent if one looks at the dedications—incidentally, more often to Isis than to Sarapis—made by the *seviri augustales* and the *flamines vel flaminicae* of Rome and the emperor.[87] The majority of the remaining texts of this nature seem to have been inscribed in bases rather than altars. In almost half of the cases the *ordo* is involved; it gives its consent to the erection of the monument on a, we may presume very visible, location in the city. Isis is often described as *Augusta*, which gives her an eminent role as protector of the person of the emperor. Acting in this way, the *seviri* demonstrated their loyalty towards the emperor, the representative of the gods on earth. However, it does not necessarily mean they also had a function in the cult of the goddess. Nevertheless, there are texts from which a dual function is evident, for instance the *ex voto* of Lucius Tettius Hermetio, who was one of the *seviri* as well as priest of Isis in Tusculum.[88] In Adada, in Pisidia, in the last quarter of the 2nd century AD, Antiochos, son of Tlamoas, who loved his fatherland, high priest of Augustus for the second time, founder, son of the city, with his wife Anna, daughter of Oplon, high priestess, as well as their two sons Tlamoas and Antiochos, dedicated to the great gods, to Zeus Helios the great Sarapis, and to the fatherland a temple, the statues with their porticos, the *ergasteria* and all of the decoration.[89] These observations may perhaps also be applied to the dedication of several temples on the emperor Hadrian's birthday: the Sarapieion at Luxor was dedicated on the 24th of January 126;[90] the one at Ostia on the 24th of January 127. Surely, this is more than a coincidence.[91]

A final event which also expresses the ties between the Isiac couple and the high and mighty of the Greco-Roman world should be mentioned here. The end of the 1st or the beginning of the 2nd century AD saw the creation of the title '*neokoros* of the great Sarapis'. The bearers of this title—which was, it seems, much coveted—were often famous and distinguished people. Roman epigraphical material as well as Egyptian papyri (notably from Hermoupolis Magna) present an impressive series of top level athletes, winners of many competitions, citizens of several cities, who are honoured with the title of '*neocoros* of the great Sarapis'. The title probably originated in Alexandria and

87 See the contribution of V. Gasparini to the present volume, 260–299.

88 *RICIS* 503/0502.

89 *RICIS* 312/0601.

90 J.-C. Golvin, S. Abd el-Hamid, G. Wagner, and F. Dunand, Le petit Sarapieion romain de Louqsor, *BIFAO* 81 (1981) 115–148.

91 The rich collection of materials concerning Isiac Ostia, containing dozens of archeological, epigraphical and iconographical documents is still to be studied; see, however, R. Mar et alii, *El santuario de Serapis en Ostia* (Tarragona 2001).

seems to have subsequently spread to other cultural centres such as Ostia, Hermoupolis and even Rome. By the very end of the 4th century AD, when the Roman aristocracy took titles associated with numerous cults, the title of *neokoros* belonged to the service of Sarapis.[92] About ten portraits from Imperial times, most of them clearly from Egypt, are supposed to represent such *neokoroi*. Several of these famous men wear togas, a sign of their Roman citizenship. On their heads they wear a diadem which has on the forehead a small disc decorated with a seven-pointed star, symbol of *kosmokrator* divinity, most probably referring to Sarapis here.[93] Isiac attributes and markers, such as this diadem, serve to confirm a cultural affiliation. They reflect the wish to express one's engagement, even after death, as is borne out by the many funerary steles marked with a sistrum. These identified the deceased as Isiac—there was no need for further elaboration.[94] Paraskevi Martzavou sees a relationship between this form of identity expression and the initiation; the devotees perhaps went through a process of '*sacerdotisation*' that was hinted at in the funerary reliefs.[95]

The Symbolic Power of the Cults of Isis in the Hellenistic and Roman World

The overview above has made clear how much meaning was made with and through the cults of Isis from the early Hellenistic period to late Antiquity, in many different contexts and for many different reasons.[96] It has also suggested, however, that these particular appropriations were dependent on one another to a great extent and, moreover, that they were determined by much

92 See the contribution of L. Bricault to the present volume, 326–359.

93 H.-R. Goette, Kaiserzeitliche Bildnisse von Sarapis-Priestern, *MDAI(K)* 45 (1989) 173–186.

94 J.-C. Grenier, *L'autel funéraire isiaque de Fabia Stratonice* (Leiden 1978), E.J. Walters, *Attic Grave Reliefs that Represent Women in the Dress of Isis* (Princeton 1988), J. Eingartner, *Isis und ihre Dienerinnen in der Kunst der römischen Kaiserzeit* (Leiden 1991), and M. Malaise, À propos de l'iconographie "canonique" d'Isis et des femmes vouées à son culte, *Kernos* 5 (1992) 329–346.

95 P. Martzavou, Priests and Priestly Roles in the Isiac Cults: the Case of Roman Athens, in A. Chaniotis (ed.), *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean* (Stuttgart 2011) 61–84.

96 For this metaphor, see Versluys, *Making meaning with Egypt*. For a similar perspective (and equally underlining the importance of both symbolic culture and *longue durée* developments) see A. Chaniotis, Ritual dynamics in the Eastern Mediterranean: case studies in ancient Greece and Asia Minor, in W.V. Harris (ed.), *Rethinking the Mediterranean* (Oxford 2005) 141–166.

larger social and religious developments that were unfolding over time. This idea does not align with the notion of *Religionspolitik* as commonly used in scholarly literature, that is: as a manipulative (and even cynical) way of policy making by secular powers through religion. We are certainly not the first to draw this conclusion[97] and in a recent article it is even bluntly stated: "Few now believe that individual emperors had anything approaching an explicit and well-thought out *Religionspolitik* before the late third century CE."[98] But if there really does not exist something like religious policy (in the conventional understanding of the term), how should we then understand the construction of symbolic meaning through (the entanglement of) power and religion?

The two articles (by Frederick Naerebout and by Greg Woolf) that, together with this paper, constitute the theoretical introduction to the present volume, begin to answer that important question under the heading of "Isis and the *longue durée*". Naerebout starts by addressing the fundamental problem whether the power relationship between ruler and subject actually influences religious life. His conclusion, after having presented a thorough case study on Egyptian gods in foreign armour, is telling: "So the ruler does make a difference, but not as the agent of change, but the one who creates the preconditions under which change can take place (-) : empire increases choice—and people choose for their own reasons." Naerebout clearly shows to what extent the symbolic constructions he studies are part of much larger developments, stretching back to (in his case) the Near Eastern, Egyptian and Mediterranean past. Zooming out even more, the article by Greg Woolf equally shows the importance of a *longue durée* perspective, albeit in a different way than Naerebout. Woolf studies Isis and her many (symbolic) meanings as part of the evolution of religion, from embeddedness within the city-state to being a choice for different (social) groups. The cultural and religious characteristics of the Hellenistic and Roman Empire(s) are central to his interpretation as well, especially the important notion of diasporas. Both Naerebout and Woolf thus put the idea of connectivity (in both time and place) central to their interpretation of the symbolic constructions that emerge out of the interaction between power and religion. An important asset for an alternative perspective *beyond Religionspolitik*, therefore, turns out to be the concept of *Empire*. That is, not the concept of *Empire* in its 19th-century, colonial (and postcolonial) imperialistic understanding, but rather the opposite: *Empire* in its meaning

97 See the article by F.G. Naerebout, this volume, 36–61.

98 G. Woolf, World Religion and World Empire in the Ancient Mediterranean, in Cancik and Rüpke, *Die Religion des Imperium Romanum*, 19–35.

of a particularly connected space, simultaneously global and local, thus with many (extra) possibilities for cultural innovation.[99]

The importance of this perspective—of Empire(s) as a particular context for cultural and religious innovation—for the *études isiaques* already becomes clear from the development of the themes that were central to previous Isis conferences. After taking stock and formulating novel research questions and departures in Poitiers (1999), the second conference in Lyon (2002) was devoted to *Isis en Occident* in an attempt to break away from (Roman) provinces as a unit of analysis.[100] The third meeting in Leiden (2005) purposefully widened its scope, therefore, to the whole of the Hellenistic and Roman world and already included Egypt as both sender and receiver of "Isis"; a perspective radicalized in Liège (2008), where the focus was on *Isis on the Nile*, with Egypt studied as part of the Hellenistic and Roman *oikumene*.[101] Boulogne (2011) was a logical consequence of this development, seeing that its thematic point of departure was formulated on the basis of two important overarching conclusions from the former conferences: 1. the cults of Isis are often about *diasporas and connectivity* and are therefore preferably analysed on both a "local" and a "global" level,[102] and 2. the cults of Isis are often about *symbolic culture* and are therefore preferably analysed in terms of appropriation instead of diffusion.

There are, of course, many more possibilities for expanding and deepening these rather general conclusions, but a focus on power and politics presented

---

99 It is now well-known that, in cultural terms, Empires do much more than diffusing uncontested colonial power (and evoking native resistance) alone; see N. Thomas, *Colonialism's Culture. Anthropology, travel and government* (Oxford 1994) or, to mention but one illuminating recent case study, E.T. Jennings, *Curing the colonizers. Hydrotherapy, climatology, and French colonial spas* (Durham & London 2006). Note how J. Ma, in the title of his contribution, deliberately talks about the "espace séleucide" in order to underline exactly this. The literature on Empires is large. A useful general introduction is provided by S.E. Alcock et alii, *Empires. Perspectives from archaeology and history* (Cambridge 2001). For recent developments concerning "Empire" as a theoretical concept and Empire Studies we refer to the *Journal of Empire Studies* (2011–) and the Cambridge University Press series *Critical Perspectives on Empires*.

100 L. Bricault (ed.), *De Memphis à Rome*, id. (ed.), *Isis en Occident. Actes du IIe colloque international sur les études isiaques, Univ. Lyon III 16–17 mai 2002* (Leiden 2004).

101 L. Bricault, M.J. Versluys, and P.G.P. Meyboom (eds.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Leiden, May 11–14 2005* (Leiden & Boston 2007), and L. Bricault and M.J. Versluys (eds.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27–29, 2008* (Leiden & Boston 2010).

102 Cf. also Bricault and Versluys (eds.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean.*

a good start for the reasons explained in the first part of this article: a lot of meaning is made with the Egyptian gods by means of power and politics. In Boulogne we tried to understand these various appropriations in relation to one another, taking the immense connectivity of the Hellenistic and Roman world as a (logical) point of departure. The present book shows that in order to understand all these meanings it is indeed most useful to focus on the specific nature of the Hellenistic and Roman Empire(s) as the context for the development of the cults of Isis. This "specific nature" revolves around characteristics like facilitating connectivity and the development of universalism. From this perspective some might even be inclined to talk about "the Empires of Isis".[103] Although we very well realise that Empires do much more (and much more malign things) than that, we are confident that the present volume shows that this is a fruitful perspective for further research (see below).

Taking up some of the main theoretical points raised by former Isis conferences and their formulation and interpretation in the articles by Naerebout and Woolf in this volume—as summarised above—the next section will, as a kind of outlook to this Introduction, discuss the central notions of *symbolic culture* and *connectivity* in relation to one another and to the cults of Isis. What new questions (and problems) arise when we make these into our central concepts of interpretation? And what would such a thing imply for the agency of the *longue durée*?

Isis and the Power of (Invented) Traditions

From the middle of the first millennium BC onwards, Isis developed from a quintessentially Nilotic, Egyptian goddess into a kind of pan-Mediterranean symbol that everybody in the *oikumene* could make meaning with. How is it that Isis could become such a strong symbolic currency everywhere in the Mediterranean so quickly and pervasively?

With the importance of the *longue durée* perspective in mind, we should first focus on what could be called the "pre-history" of the Hellenistic and Roman Isis in order to try and find out how she acquired the characteristics that enabled her to become this symbol. Secondly, we should look at how the very different kinds of meanings made with Isis relate to each other. Was it

103 Cf. Woolf, *World Religion and World Empire*.

Isis who was selected, or where it more the various meanings that became attached to her in the course of her "cultural biography" that mattered?[104]

At the beginning of the Hellenistic period there existed *canonized* and therefore strongly *symbolic* understandings of Egyptian culture. In ancient Egypt such processes of canonization were already established for a very long time and they are well documented. The Old Kingdom, for instance, seems to have functioned as a normative point of departure for almost all later periods of Egyptian history, which can therefore be usefully described as a continuation of Renaissances. It seems that in the period around 600 BC, when Egypt was part of the very large world of the Persian *oikumene*, yet another canonization took place.[105] Around that period it was the temple that was made into the core of what would constitute "Egyptian" and, along with that, the concept of Egyptian religion as a hidden, special kind of knowledge and wisdom that

104 For the notion of cultural biography, see I. Kopytoff, The Cultural Biography of Things. Commoditization as Process, in A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective* (Cambridge 1986) 64–91 and the debate that grew out of this modern classic; and the article by G. Woolf, this volume, 62–92.

105 For canonization as a theoretical concept, see J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 1992) 177–195. Talking about canonization around the middle of the first millennium BC recalls what Karl Jaspers (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Zürich 1949) famously referred to as the *Achsenzeit*. Jaspers mainly focuses on philosophy and departs from the surprising conjunction that many of the world's most influential thinkers (Confucius, Buddha, the Jewish prophets, Socrates and Plato) would all have emerged in the middle of the first millennium. Jaspers' ideas have been criticised and nuanced for good reasons, see the volumes (co-)edited by S.N. Eisenstadt, for instance *The origins and diversity of Axial Age civilisations* (Albany 1986) and J.P. Arnason, S.N. Eisenstadt, and B. Wittrock (eds.), *Axial civilisations and world history* (Leiden & Boston 2005) or the recent articles by R. Bellah, What is Axial about the Axial Age?, *European Journal of Sociology* 46 (2005) 69–87 and P. Turchin, Religion and empire in the Axial Age, *Religion, Brain & Behavior* 2.3 (2012) 256–260. It seems that at present most scholars of Antiquity are happy to discard the notion of an Axial Age right away. It is important to underline, therefore, that within other fields the concept is intensively discussed again, not so much in the original formulation of Jaspers but as a tool to talk about canonization. As such we think it *is* most useful for discussing long term patterning in the ancient world as well, as does G.W. Bowersock, A Different Turning Point for Mankind?, *The New York Review of Books* 60(8) (2013) 56–58 when he writes that the mixed reception of the concept "may be seen both as proof of its fecundity and as scepticism about its argument". In particular the recent book edited by R.N. Bellah and H. Joas, *The Axial Age and its consequences* (Cambridge & London 2012) we consider to be most important in this respect if indeed, as something called for by J.P. Arnason, Rehistoricizing the Axial Age, in Bellah/Joas, *Axial Age*, 337–365 we want to "rehistoricize" the concept.

was maintained by priests obtained a central role in the definition of "Egypt".[106] Jan Assmann calls this *Geheimnisreligion*.[107] In the following centuries a rather well-defined *carte mentale* of what Egypt entailed in cultural terms thus seems to have existed. As often, the defining elements of that "mind-map" revolved around *cultural memory*: in many cases the real historical events that called the characteristics into existence were long gone.[108]

These understandings of (symbolic) cultures—as in our case: Egypt = *Geheimnisreligion*—were exchanged and, moreover, can be shown to (further) develop by means of these transferences. This is where the notions of *symbolic culture* on the one hand and *connectivity* on the other hand come together. The Eleusinian mysteries are a case in point. As Walter Burkert has shown there is (what he calls) a "double misunderstanding" in their case.[109] Greeks thought Egypt was all about *Geheimnisreligion* and they therefore modelled their own rituals at Eleusis (for which they needed such a concept) accordingly. This Greek perspective was subsequently adopted by Egyptians to characterise Isis and make her an attractive option on the Mediterranean stage. It is only now that "Egyptian mysteries" come into being. This brings us to our second focal point, that of connectivity. In particular from the Bronze Age onwards, the history of the Mediterranean is one of increasing connectivity. With good reason, therefore, a lot of recent research is putting connectivity, and hence notions of networks and diaspora, central to its understanding of the ancient world.[110] When we look at punctuations of that connectivity, it is clear that there is

106 See, for instance, M. Chauveau and C. Thiers, L'Égypte en transition : des Perses aux Macédoniens, in P. Briant and F. Joannès (eds.), *La transition entre l'empire achéménide et les royaumes hellénistiques (vers 350–300 av. J.-C.)* (Paris 2006) 375–404.

107 For this development and definition, see various publications by J. Assmann, *Moses the Egyptian. The memory of Egypt in western monotheism* (Cambridge & London 1997), *Ägypten. Eine Sinngeschichte* (Frankfurt aM 1999), *Ägyptische Geheimnisse* (München 2004), and *Religio Duplex* (Berlin 2010).

108 See, in general, J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (München 1992) as well as A. Erll and A. Nünning (eds.), *Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook* (Berlin & New York 2008). More specific: J. Assmann, Cultural memory and the myth of the Axial Age, in Bellah & Joas, *Axial Age*, 366–407.

109 W. Burkert, *Ancient mystery cults* (Cambridge & London 1987) 40–41.

110 Cf. P. Horden and N. Purcell, *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History* (Oxford 2002), I. Malkin, *Mediterranean Paradigms and Classical Antiquity* (London & New York 2005), P. van Dommelen and B. Knapp (eds.), *Material connections in the ancient Mediterranean. Mobility, materialty and identity* (London & New York 2010), and I. Malkin, *A small Greek world. Networks in the ancient Mediterranean* (Oxford 2011), to give but a few examples.

something of a "progressive" development: initially from the Bronze Age to the Iron Age and subsequently things get more and more interconnected from the Hellenistic period onwards. The "global world" that we call the Roman Empire thus had a long pedigree of increasing connectivity.[111] This increasing connectivity mattered greatly to the symbolic culture that was "Egypt"—and, as will be discussed below, to Isis as part and constituent of that symbolic culture—because it provided the framework for the development of all the canonizations, translations, and associations.[112] Increasing connectivity resulted in a shared field of reference wherein the various "mind-maps" of the (symbolic) cultures were recognized (and reworked) by all. The example of Eleusis has already shown this. We witness the build-up of this shared field of reference around the middle of the first millennium BC in particular. From that period onwards, cultural relativism begins to be intensively discussed and initiates a debate about the translatability of cultural traits.[113] Both developments are clearly recounted by Herodotus, whose *Histories* are all about understanding Greece within the context of world history and, consequently, about how to relate Greek cultural traits to those of other cultures. It is on Egypt and Egyptian culture—as a *miroir*[114]—that Herodotus focuses in particular, and finds out that many things are structurally alike: "what we call *x* they call *y* and, therefore, we are all basically talking about the same thing". The use of Egypt as a mirror thus results in a self-reflective attitude and in non-essentialist thinking about cultures. It is important to realise that *all* are involved with the creation of this "shared culture"; also—or perhaps even in the first place—people from the land of the Nile themselves.[115] The mirror evidently works both ways. The Greeks understand and define themselves through their encounter with Egypt and its civilisation (amongst many other things); simultaneously the Egyptians understand and define themselves through this encounter (amongst many

111 Cf. M. Pitts and M.J. Versluys (eds.), *Globalisation and the Roman world. World history, connectivity and material culture* (Cambridge 2015); various articles in that volume deal with the punctuations of connectivity briefly indicated here.

112 For these (different) processes of canonization in relation to (degrees of) connectivity, cf. the important remarks by Assmann, *Cultural memory and the myth of the Axial Age*.

113 See S. Stuurman, *De uitvinding van de mensheid. Korte wereldgeschiedenis van het denken over gelijkheid en cultuurverschil* (Amsterdam 2009).

114 F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote. Essai sur la représentation de l'autre* (Paris 1980), and id., The Greeks as Egyptologists, in T. Harrison (ed.), *Greeks and Barbarians* (New York 2002) 211–228.

115 Cf. M.J. Versluys, Understanding Egypt in Egypt and beyond, in Bricault and Versluys (eds.), *Isis on the Nile* 7–36.

other things) as well.[116] It was clear for Egypt that it did not so much matter in terms of political and military strength anymore, and it therefore focussed on what was considered—by others and partly, via those others, by themselves—to be its most important contemporary assets: its religion and its antiquity.[117]

This also is the reason, we would like to suggest, why the stereotypical conventions of portrayal—the visual grammar so easily recognisable as "Egyptian art"[118]—are deliberately maintained during this period. Workshops at the Nile were very well capable of following the new trend of naturalistic portrayal we call "Greek": the head of the statue of Ousirour, found in the temple of Amon in Karnak and dating from the first half of the 4th century BC, is one out of many examples illustrating this.[119] But apparently they deliberately chose not to follow this trend because—among other reasons—the "traditional" style almost exemplified the symbolic culture that Egypt had become and effectively communicated the defining characteristics "religion" and "antiquity" of its *carte mentale*. Continuity was very much a historical product, also in this case.[120]

Aspects of symbolic culture and connectivity, such as they have been described above, are crucial to understand (what would become) the Hellenistic and Roman Isis. Might it be possible that Isis is progressively incorporated into this canonization of "Egypt" from the middle of the first millennium BC onwards, as the Eleusis example seems to suggest? And might this be the reason why Isis was to function as such an important symbol of "Egypt" in the following millennium? Here we can only give some provisional answers to those questions. By doing so we mainly want to underline their importance and provide some first ingredients to tackle them. The "genesis" of Isis is a story that largely remains to be written—although this (mid first millennium BC)

116 Although, of course, not exclusively. See, for instance, R.K. Ritner, Libyan vs. Nubian as the Ideal Egyptian, in S.E. Thompson and P. Der Manuelina (eds.), *Egypt and Beyond, Essays Prestented to Leonard H. Lesko upon his Retirement from the Wilbour Chair of Egyptology at Brown University, June 2005* (Charlestown 2008) 305–314.

117 An idea originally formulated by Assmann, *Moses the Egyptian*, 1–22 and Assmann, *Sinngeschichte*, 407–474.

118 Cf. J. Baines, *Visual & written culture in ancient Egypt* (Oxford 2007) 3–30.

119 Brooklyn Museum, Charles Edwin Wilbour Fund, 55.175. H. 15,3 cm, made out of greywacke. Cf. lastly the catalogue of the *Musée Jacquemart-André* exhibition *Le crépuscule des Pharaons* (Bruxelles 2012) 82–83 sv. No. 25 (O. Perdu).

120 After the anthropologist Marshall Sahlins, cf. M.J. Versluys, review of K. Lembke, M. Minas-Nerpel, and S. Pfeiffer (eds.), *Tradition and transformation. Egypt under Roman rule* (2010), *Bibliotheca Orientalis* 70 (2013) 109–112.

phase of her cultural biography is particularly crucial for our understanding of the cults of Isis in the Hellenistic and Roman world.[121]

The first important issue, probably, is the fact that from the first quarter of the first millennium BC onwards the character of Isis changes.[122] In these troubled and unstable times,[123] Isis becomes very much a goddess of the family. This can clearly be seen from the development of her theology: it is now that *la famille isiaque* comes into being, with the functions of Isis defined as mainly those of a wife (of Osiris) and a mother (of Horus).[124] As a result of this Isis was venerated everywhere in Egypt around 500 BC, as also Herodotus attests; for the Mediterranean she represented the quintessential Egyptian goddess.[125] The second important moment occurs after the Saitic period, when Nectanebo I, pharaoh from 380 to 362 BC, claims Isis from the Egyptian Delta as his tutelary deity and decides to build her a large sanctuary at Behbeit el-Hagar.[126] By means of this appropriation the goddess develops associations with kingship—and the role of Isis on the political stage strongly increases. This association between Isis and royal power does not really seem to be

121 In the literature on Isis it cannot all too often been seen debated. Discussions on the "hellenisation" of Isis (cf. M. Malaise, Le problème de l'hellénisation d'Isis, in Bricault (ed.), *De Memphis à Rome* 1–17) tend to describe the process as such, but focus less on the question why it was specifically Isis to whom this happened in the first place.

122 The cultural biography of the goddess *before* the first millennium BC we leave aside now, although this phase is certainly important when compiling a truly long-term perspective. Moreover, the history of Isis before the first millennium is quite well established, cf. J.W. Gartland, *The concept of Isis during the Old Kingdom based upon the Pyramid Texts* (Chicago 1968), M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches* (Berlin 1968), A. Forgeau, *Recherches sur le culte d'Isis à la Troisième période intermédiaire et à la Basse-Epoque*, unpublished thesis (Paris 1981), and J. Bergman, s.v. Isis, *LÄ* III (1986) 186–203.

123 G. Vittmann, *Ägypten und die Fremden im ersten vorchristlichen Jahrtausend* (Mainz am Rhein 2003).

124 The bibliography on Isis in the first millennium BC (and before the Hellenistic period) is scant. See however A. Forgeau, Prêtres isiaques : essai d'anthropologie religieuse, *BIFAO* 84 (1984) 155–187, and C. Zivie-Coche, *Giza au premier millénaire. Autour du temple d'Isis Dame des Pyramides* (Boston 1991).

125 See for instance W. Burkert, Herodot als Historiker fremder Religionen, in *Hérodote et les peuples non grecs* (Geneva 1990) 1–32, repr. in W. Rösler (ed.), *Kleine Schriften VII. Tragica et Historica, Hypomnemata. Suppl. 2* (Göttingen 2007) 140–160.

126 C. Favard-Meeks, *Le temple de Behbeit el-Hagara. Essai de reconstitution et d'interprétation* (Hamburg 1991), ead., Les constructions de Nectanébo II à Behbeit el-Hagara, in N. Kloth, K. Martin, and E. Pardey (eds.), *Es werde niedergelegt als Schriftstück. Festschrift für Hartwig Altenmüller zum 65. Geburtstag* (Hamburg 2003) 97–108.

capitalised upon by Alexander the Great. Although he presented himself as the liberator of Egypt (from the Persians)[127] and even put himself on par with Nectanebo II as the last indigenous pharaoh,[128] the god Am(m)on seems to have been central to his politics of restoration.[129] Isis takes central stage in a considerable way, however, with Ptolemy IV after the battle at Raphia in 217 BC:[130] the associations she carried as "quintessential Egyptian goddess" on the one hand and "tutelary pharaonic deity" on the other must have played a role in this Ptolemaic appropriation, together with the fact, of course, that Sarapis had just been created as the tutelary deity of Alexandria. Associations with absolute power and "kingship" are central to these new constellations, as the essays in this book illustrate.

These associations would play a role on the Italic peninsula in their turn, where Isis was assimilated with Fortuna and in particular, so it seems, with the *fortuna* from Praeneste, a cult introduced in Italy during the second Punic war (218–202 BC). Fortuna was both Jupiter's daughter (*Primigenia*) and his care-taker; and already soon she came to embody a notion of "Good Fortune". In inscriptions, for instance, she is now being referred to as *regina*, *domina, augusta*, and *triumphalis*, thus becoming a personification of Fate itself. Isis-Fortuna would become very popular; as can be deduced from the large amount of statuettes of Isis-Fortuna that have been found from all over the Romen world. In the western part of the Roman Empire, it is this form of Isis that seems to have been her most popular embodiment. Such a development of Isis towards pantheistic notions of "Fate" tied in very well with understandings of Isis as a "mystery goddess" (see above). As *numen invictum* (as characterised by Apuleius, *Met.* XI, 7) Isis now even developed into "Destiny" herself; literally being *panthea*.[131]

---

127 P. Briant, Quand les rois écrivent l'histoire : la domination achéménide vue à travers les inscriptions officielles lagides, in M. Baud and N. Grimal (eds.), *Événement, récit, histoire officielle. L'écriture de l'histoire dans les monarchies antiques, Acte du colloque du Collège de France 24–25 juin 2002* (Paris 2003) 173–186.

128 See, lastly, P. Matthey, Alexandre et le sarcophage de Nectanébo II : éléments de propagande lagide ou mythe savant ?, in K. Nawotka and A. Wojciechowska (eds.), *Alexander the Great and the East: history, art, tradition*, forthcoming.

129 S. Caneva, D'Hérodote à Alexandre. L'appropriation gréco-macédonienne d'Ammon de Siwa, entre pratique oraculaire et légitimation du pouvoir, in C. Bonnet, A. Declercq, and I. Slobodzianek (eds.), *Les représentations des dieux des autres* (Palermo 2012) 205–234.

130 L. Bricault, Isis et Sarapis sauveurs de Ptolémée IV à Raphia, *Chronique d'Égypte* LXXIV, 148 (1999) 334–343.

131 For Fortuna in general, see still J. Champeaux, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des orgines à la mort de César*, I–II (1982–1987). For Isis

Symbolic culture and connectivity are therefore important for our understanding of the popularity of the cults of Isis until late Antiquity (and beyond), as they describe why 1. Isis could be translated and subsequently be appropriated into so many different contexts and why, simultaneously, 2. Isis would often, in one way or other, return to being associated with ideas about "Egypt". This is the "paradox" that all interpretations of Isis and the Egyptian gods in the Hellenistic and Roman world should account for. On the one hand Isis indeed "could represent anything to anyone and could be represented in any way imaginable";[132] on the other hand, it seems that ideas connected to "Egypt" always matter (greatly) in regard to these specific understandings. What these ideas of Egypt consist of varies greatly over time; and often these ideas revolve, logically, around the subsequent contexts wherein they are developed. As also this book will show, "Egypt" can mean a lot of different things in a lot of different contexts and periods. That is not to say that from the period of Nectanebo I onwards the cults of Isis cannot be (seen) used as an "ethnic" religion anymore. At first they certainly continue to be precisely that; moreover, in the Hellenistic and Roman periods there is, to a certain extent, a general pattern of continued devotion to their "ancestral cults" by Egyptians in the diaspora.[133] The crucial point, however, is that the "ethnic" concepts now have in fact become cultural and symbolic (as well): many Egyptian ("ethnic") realities are, in fact, imagined ones.[134] Still, in many of those cultural imaginings, regardless of how different they may be, there seems to be a link to the idea of "Egypt" as a symbolic culture.

Increasing connectivity and ever more complicated, circular networks resulted in an enormous multi-layered dynamic with regard to the symbolic culture that was Egypt. Especially from the Hellenistic period onwards so many different things are done with "Egypt" by so many different participants in so many different contexts and periods that the concept is almost continuously

---

in relation to henotheistic developments, see J. Bergman, "I overcome Fate, Fate harkens to me". Some observations on Isis as a goddess of Fate, in H. Ringgren (ed.), *Fatalistic beliefs in religion, folklore and literature* (Stockholm 1967) 35–51, H.S. Versnel, *Ter unus. Isis, Dionysos, Hermes. Three studies in henotheism* (Leiden 1990) Chapter 1, and the article by G. Woolf in the present volume.

132 As R.S. Bianchi, Images of Isis and her cultic shrines reconsidered. Towards an Egyptian understanding of the *interpretatio graeca*, in Bricault and Versluys (eds.), *Nile into Tiber* 470–505, 494.

133 Cf. S. Price, Religious mobility in the Roman Empire, *JRS* 102 (2012) 1–19, also for the term "ethnic religion". However, it has to be stressed that, in this respect, the "Egyptian cults" seem to be markedly different from those of, for instance, the Palmyrenes or the Jews.

134 Note how P. Martzavou, in the title of her article in this volume, decided to put "Isis" between inverted commas in order to underline precisely this.

translated and (thus) innovated. The "diffusion" of the cults of Isis across the Mediterranean is only understandable against this background.[135] Isis could only develop into the pan-Mediterranean symbol that everybody in the *oikumene* could "make meaning with" because of the "global world" by means of which it was given its remarkable dynamic and multi-layered nature. *Empires* play an important role here in two respects. Many Empires capitalised on "Isis" in order to express associations with absolute power and kingship. And secondly, the Hellenistic and Roman Empire(s) greatly facilitated, in a practical way, connectivity and (ideas of) globalism through which symbolic culture, like Isis, could rapidly develop.

Conclusion

Between the beginning of the Hellenistic era and the end of the 4th century AD, the expectations and needs of the people living in the Hellenistic and Roman world changed significantly. Both Isis and Sarapis fitted the new preoccupations of the inhabitants of the Empires better than (some) other deities. Their success seems to have depended on their ability to reconcile Self and Other as a paradoxical principle. Isis could function as a response to the various demands and expectations by means of (constantly) being reinvented while remaining what she always was: ever "Other" and therefore ever attractive.[136] This is the "paradox" alluded to above: Isis could be appropriated as almost everything while at the same time all these appropriations had something to do with ideas about "Egypt" in terms of cultural symbolism—or with the development of those ideas. Sarapis likewise acquired a status and an image that allowed him to become part of the universal trinity of Zeus-Helios-Sarapis. However, at the same time the privileges belonging to a descendant of Osiris were always preserved. It is crucial to recognise, moreover, that the couple Isis and Sarapis introduced by the Ptolemies at the beginning of the 3rd century BC was very different from the one that oversaw the destiny of the *imperium romanum* six centuries later. Like the Empires wherein and by means of which

135 Cf. A.C.F. Collar, Network theory and religious innovation, *Mediterranean Historical Review* 22 (2007) 149–162 and, for the Roman world in particular, the important volume edited by H. Cancik and J. Rüpke, *Die Religion des Imperium Romanum* (Tübingen 2009).

136 Cf. M.J. Versluys, Orientalising Roman gods, in L. Bricault & C. Bonnet (eds.), Panthée. *Religious transformations in the Graeco-Roman Empire* (Leiden 2013) 235–259.

they flourished—and which they, in turn, helped constitute—the cults of Isis were tradition and innovation in one.[137]

137 Cf. F.G. Naerebout, Das Reich tanzt . . .: Dance in the Roman Empire and its discontents, in O. Hekster, S. Schmidt-Hofner, and C. Witschel (eds.), *Ritual dynamics and religious change in the Roman Empire. Proceedings of the 8th workshop of the international network Impact of Empire* (*Heidelberg, July 5–7 2007*) (Leiden & Boston 2009) 143–158, 143: "Unchanging traditions are a contradiction: if something manages to persist over longer stretches of time, it is because of its adaptability, the capability to change." See also our remarks above on "continuity as a historical product".

CHAPTER 2

Cuius regio, eius religio? Rulers and Religious Change in Greco-Roman Egypt

Frederick Naerebout

Religion and Power

Religion and power can be studied from so many different angles, that one feels dazzled ever so quickly: not only is religion organized around some power base, but it also exerts power; on the other hand religion is subject to power from outside the immediate religious sphere; religion and the powerful can join forces, but it can also be a threat to temporal authority; and so on. From this *embarras du choix* I have settled on a single aspect by asking the straight forward, simple question: does the power relationship between ruler and subjects influence religious life? *In religionibus*, do rulers matter? Ancient historians seem to think they do, at least as far as the Roman empire is concerned, although with a rather narrow focus on policy making (*Religionspolitik*), and rather undertheorized, for reasons that will become clear in a moment.[1] I too

1 From the 1870s we start finding publications on *Religionspolitik*, *politique religieuse*, *politica religiosa*, *religious policy*. Very soon this concept is applied to ancient history, most frequently to the Roman Empire, especially to imperial policy concerning the Christians. But some other subjects are covered too. I give a small selection of titles *not* dealing (primarily) with Christianity and carrying the concept explicitly in their titles—which is fairly common in publications in German, French and other Romance languages, but rare in English: K. Scott, Notes on Augustus' religious policy, *Archiv für Religionswissenschaft* 35 (1938) 121–130; G. May, La politique religieuse de l'empereur Claude, *Revue historique de droit français et étranger* sér.4.1 (1938) 1–46; J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'empire I: La politique religieuse des Antonins* (Paris 1955); I. Mundle, *Untersuchungen zur Religionspolitik des Septimius Severus* (Freiburg 1958); I. Mundle, Dea Caelestis in der Religionspolitik des Septimius Severus und der Julia Domna, *Historia* 10 (1961) 228–237; J. Beaujeu, Politique religieuse et propagande numismatique sous le Haut-Empire, in R. Chevallier (ed.), *Mélanges A. Piganiol* (Paris 1966) 1529–1540; Th. Optendrenk, *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der Historia Augusta* (Bonn 1968); H. Chantraine, Zur Religionspolitik des Commodus im Spiegel seiner Münzen, *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 70 (1975) 1–31; R. Schilling, La politique religieuse d'Auguste, in *Mélanges Senghor* (Dakar 1977) 453–464; J.J. Hatt, Le culte de Mars indigène en Gaule romaine et la politique religieuse des empereurs flaviens, *Revue Archéologique* (1980) 188–190;

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2014 | DOI 10.1163/9789004278271_003

want to concentrate on the ways in which those in political power influence religion. Not in the sense that religion is being used to political ends—which obviously it is, without this necessarily being cynical manipulation—but in the sense of the subtle ways in which religion might develop depending on changes in political power.

Looking at the subject of religion and power from a wider perspective, the continuing interest in the assumed *Religionspolitik* of the ancient world has been definitely against the trend: the relationship between religion and power was not exactly fashionable of late. As our own world was supposedly moving towards complete secularization, religion and politics came to be seen as two separate subjects. Indeed, the state was supposed to provide an alternative to that particular kind of religion that was concerned with the supernatural: the so-called 'civil religion' of Robert Bellah and others.[2] The possible interplay of religion and politics was almost completely disregarded by students of religion and by students of politics.

This all changed with the Iranian Revolution of 1978–1979, the Fall of the Berlin Wall in 1989, and the momentous occurrences of the 11th of September

---

M. Pietrzykowski, Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.16.3 (Berlin 1986) 806–825; C. Santini, Echi di politica religiosa tiberiana in Valerio Massimo, *Giornale italiano di filologia* 39 (1987) 183–195; I. Becher, Augustus und seine Religionspolitik gegenüber orientalischen Kulten, in G. Binder (ed.), *Saeculum Augustum. Religion und Literatur* (Darmstadt 1988) 143–170; M. Frey, *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal* (Stuttgart/Wiesbaden 1989); P. Kranz, Zeugnisse hadrianischer Religionspolitik im Osten, in C. Börker and M. Donderer (eds.), *Das antike Rom und der Osten. Festschrift K. Parlasca* (Erlangen 1990) 125–141; P.A. Kuhlmann, *Religion und Erinnerung. Die Religionspolitik Kaiser Hadrians und ihre Rezeption in der antiken Literatur* (Göttingen 2002); C. Motschmann, *Die Religionspolitik Marc Aurels* (Stuttgart 2002); B. Isaac, Roman religious policy and the Bar Kokhba war, in P. Schäfer (ed.), *The Bar Kokhba War reconsidered* (Tübingen 2003) 37–54; J. Rüpke, Kaiserliche Religionspolitik und priesterliche Rekrutierungsmechanismen. Überlegungen zur Elitenformation am Beispiel der Sodalitäten des Herrscherkultes in Antoninianischer Zeit, in H. Cancik and K. Hitzl (eds.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen* (Tübingen 2003) 131–156; J.B. Rives, Flavian religious policy and the destruction of the Jerusalem Temple, in J. Edmondson, S. Mason and J. Rives (eds.), *Flavius Josephus and Flavian Rome* (Oxford 2005) 145–166. Otherwise, explicit use of the 'religious policy' concept is restricted to a handful of titles on the Roman Republic, and just a very few publications on the Persian Empire, classical Athens, and the Seleucids and the Ptolemies (but of course religious policy making is more often implied in the argument than made explicit in the title). The history of the concept within the *Altertumswissenschaft* would make an interesting subject.

2 We may see this reflected in the huge academic industry that sprung from Zanker's *Power of images*.

2001. Then, with the wars in Afghanistan and Iraq that were the ultimate aftermath of 9/11, and with the Madrid and London bombings and a general terrorism scare not seen since the 1970s, religion was back with a vengeance.[3] Especially political Islam became as hot an issue as one can possibly imagine.[4] Its literature fills shelves upon shelves. But the subject in general, the mutual relationship between religion and politics, got a boost as well.[5] And there is much more, and there will be more to come: the Arab spring, the realization that there is a religious dimension to American politics that Europeans cannot really grasp, and so on and so forth. The subject is now said to occupy "a core position in contemporary intellectual debate"![6] If this shows anything, it is how contemporary concerns set the research agenda: there is really nothing of this kind, let alone that there could be talk of the subject being in a core position, before 2001—the publications mentioned here routinely refer to Max Weber and Emile Durkheim, because there was nothing else to refer to. Now, however, there is a decennium of renewed interest, to which we can turn for inspiration. The questions I ask have gained a new topicality.

Considering that part of the divine world that is the focus of this volume, my concern is with a changing religious landscape, above all, the appearance and cults of the Egyptian gods, mainly in Egypt itself, in which at least part of the change can be argued to be caused by or be the effect of conquest: Greco-Macedonian and subsequently Roman rule. To establish where and when some change is initiated, is a dangerous operation, because change there always is, both from internal dynamism and from external influences—an unchanging religion would be a dead religion, a mere museum. I am looking for changes that derive from external influences, and especially those phenomena that could be seen as reflecting political power relationships. My test case is a category of material from amongst the *Kleinkunst* of Hellenistic and Roman Egypt, which has aroused quite a lot of interest, although in-depth analysis

3 J. Haynes (ed.), *Routledge Handbook of religion and politics* (Abingdon 2009) 1.

4 Despite the involvement of the Polish church and of a Polish pope, the fall of communism did not have so obvious a religious slant to it. Anyhow, the 'clash of civilisations' came to dominate the debate.

5 Here I can only point to a few impressive multi-author volumes like *Religion and politics in comparative perspective. The one the few and the many* (Cambridge 2002), *Religion and politics: cultural perspectives* (Leiden 2005), *The Routledge Handbook of Religion and Politics* (2009), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, with a section on religion and the state (2009), *Religion and the political imagination* (Cambridge 2010), and Steve Bruce's *Politics and religion* (Cambridge 2003).

6 B. Giessen and D. Šuber (eds.), *Religion and politics: cultural perspectives* (Leiden 2005) 1.

has remained relatively scarce: Egyptian gods dressed in foreign armour.[7] The subject has been brought to the attention of a wide audience by David Frankfurter's *Religion in Roman Egypt*, which carries on its front cover the image of Horus on horseback dressed in Roman armour, and which opens with a full page discussion, heavily referenced, about 'the armor of Horus'.[8]

Before carrying on, we should establish what exactly we are looking for. We are not after all militant gods, or all armed gods wielding weapons or carrying shields, but after gods who are *dressed* recognizably as military men.[9] In practice this means: wearing body armour.[10] Some authors make it an explicit issue that body armour is the one distinguishing feature: no other elements should be allowed to skew the argument.[11] Seyrig protests—although he does not seem completely consequent in his ultimate focus on 'cuirasses'.[12] As will appear below, I do agree that we should not see armed gods and gods in armour as completely different. Nevertheless, as far as the evidence is concerned,

---

7 Foundational was the article by Roberto Paribeni, Divinità in abito militare romano, *BSAA* 13 (1910) 177–183, reprinted in *Aquila Legionis* 12 (2009) 125–132.

8 D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt. Assimilation and resistance* (Princeton 1998) 3–4.

9 Not 'soldiers'. The imagery seems to refer to commanding officers, or the commander-in-chief. This is not very surprizing in the case of gods. On the other hand, it should be noted that the imagery might very well not represent any actual army equipment as in use at a certain time and place, but might be a stylized representation of 'the military'. There are no goddesses in armour—at least not indigenous ones (unless it would be the doubtful, unidentified instance of C.C. Edgar, *Greek bronzes* (*Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*) (Cairo 1904) 27703; the labrys held by that bronze figure seems to indicate foreign extraction); cf. note 14 below for Nemesis, Athena and Roma.

10 Of course helmets would as interesting—but they are absent from the iconographic record, at least for the time-frame chosen here. Weapons can do so as well, but there might be no weapons, or no weapons preserved, or the nature of the representation makes it difficult to make out the exact shape of the weaponry.

11 Most clearly in S. Perea Yébenes, Una nota complementaria sobre Anubis thorektes, *Aquila legionis* 12 (2009) 133–146, where the *thorax*, the cuirass, is in the title. It appears that it is this narrow focus that in fact skews the argument: Perea Yébenes limits the evidence to imagery supposedly showing Roman body armour and then concludes that it is a Roman thing indeed—as if one had expected otherwise. In *LIMC* 5.1, s.v. Horos, a distinction is made between cuirass and military costume. This seems to invite the same circularity. E.H. Kantorowicz, Gods in uniform, *Proceedings of the American Philosophical Society* 105 (1961) 368–393 (reprinted in idem, *Selected Studies* (Locust Valley, N.Y. 1965) 7–24), is most sensible, in his use of 'uniform': this implies more than carrying or wielding weapons, but avoids being too specific. For the issue of circularity, see also the comment on dating in note 68 below.

12 H. Seyrig, Les dieux armés et les arabes en Syrie, *Syria* 47 (1970) 77–112.

I think we should stick to the body armour, but for purely pragmatic reasons—its presence is usually easy to establish, and body armour is like any other kind of dress in that it can be supposed to be an indicator of acculturative processes.[13] When I want to trace the influence of ruling power, dress—*in casu* body armour—seems to offer a promising opening.

As stated, we will concern ourselves with Egyptian gods, and thus Egyptian images of non-Egyptian gods dressed in armour, the usual suspects like Ares and Athena, but also Helios, Dea Roma, Nemesis, the Dioscuri and Eros will be left out of account—although, as we will see, the material is not completely irrelevant either.[14] We are after what Parlasca calls the "Polarität zwischen

13 The general principles are set out clearly in D. Sam and J.W. Berry, *The Cambridge handbook of acculturation psychology* (Cambridge 2006) 134.

14 **Ares**: terracotta figurine BM 3372: D.M. Bailey, *Catalogue of the terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum, vol. 4: Ptolemaic and Roman terracottas from Egypt* (London 2008) 103. Alexandrian coinage: *BMC* nrs. 1037–1038, 1288, 1494, 2172, 2210, 2310–2311; *BMC* Suppl. nr. 3397 = A. Savio, *Katalog der alexandrinischen Münzen der Sammlung Dr. Christian Friedrich August Schledehaus im Kulturgeschichtlichen Museum Osnabrück, Bd. 3: Die Münzen des 3. Jahrhunderts* (Bramsche 1997) nr. 2064; Kantorowicz, *Gods in uniform*, 368, fig. 1a–b; A.M.F.W. Verhoogt (ed.), *Propaganda in de portemonnee. Catalogus van en inleiding tot de Verzameling Mr. B. Kolff: biljoen tetradrachmen en bronzen munten uit Romeins Egypte* (Leiden 2000) nr. 71. Gem stone: B. Lichocka, *Nemesis en Égypte romaine* (Mainz a. R. 2004) 125, nr. I J13, pl. 47.39. A bronze knife handle: Edgar, *Greek bronzes*, 27875. **Athena**: terracotta: E. Bayer-Niemeier, *Griechisch-römische Terrakotten. Bildwerke der Sammlung Kaufmann* Bd. 1 (Melsungen 1988) nrs. 377–384, 700–704. Alexandrian coinage: Verhoogt, *Propaganda*, nr. 34. **Nemesis**: terracotta plaque Cairo 8757: Lichocka, *Nemesis*, 111, nr. I B2, pl. 11.1. Cf. Seyrig, *Les dieux armés*, 76, n. 2, on a "Nemesis cuirassée de Milet" which relief he considers to be Alexandrian. **Eros**: a lead figurine from Alexandria: M.-F. Boussac and M. Seif-el-Din, Objects miniatures en plomb du Musée Gréco-romain d'Alexandrie, *Alexandrina* 3 = *Études Alexandrines* 18 (2009) 215–272, 244, nr. 103 (an object "non-miniature", 9 cm without the head); terrracota figurine SzM T 488: L. Török, *Hellenistic and Roman terracottas from Egypt* (Rome 1995) 45, nr. 36, pl. 29; a terracotta flask SzM 84.254.A: Török, *Hellenistic and Roman terracottas*, 45–46, nr. 37, pl. 29. Cf. Eros naked with chlamys leaning on shield: SzM T 468: Török, *Hellenistic and Roman terracottas*, 44–45, nr. 35, pl. 8, 16–18. **Dioscuri**: Stele Turin Suppl. 18116: V. Rondot, *Derniers visages des dieux d'Égypte* (Paris 2013) 272, fig. 44; Alexandrian coinage: *BMC* nrs. 705–708, 1108; Kantorowicz, *Gods in uniform*, 369, figs. 2–4; painting on wood Cairo JE 87191 and Paris E 10815: Rondot, *Derniers visages*, 112–114, 176–177; N. Bel et al. (eds.), *L'Orient romain et byzantin au Louvre* (Arles/Paris 2012) fig. 240; wall-painting Karanis House B50 and Theadelphia: Rondot, *Derniers visages*, 61, fig. 27, 64, fig. 31. **Dea Roma**: Alexandrian coinage: *BMC* nrs. 240, 1679, 2095; *SNG Italia, Milano* 13.3, nr. 1687; J. Vogt, *Die alexandrinischen Münzen* (Stuttgart 1924) vol. 2, nr. 131 = Savio, *Katalog der alexandrinischen Münzen*, nr. 1752; Kantorowicz, *Gods in uniform*, 375, fig. 18; Verhoogt, *Propaganda*, nrs. 74, 154. **Helios** or Apollo-Helios: cf. note 19 below.

Tradition und Neuschöpfung": Egyptian gods dressing up in armour of foreign origin (and sometimes mounting a horse in the process), all new, or apparently new, iconographic motifs that could be considered as the visual concomitant of foreign rule.[15]

The Evidence[16]

As several authors have noted, some Egyptian gods are more prone than others to don armour: numerically, Horus, Anubis and Bes stand out. I will give them pride of place but will also look at other examples. Most divine representations discussed here are anthropomorphic and theriocephalic (with animal heads), and we might include here Bes—who of course is not an ordinary human with a human face either. The exceptions are Harpocrates and Tutu (a sphinx and thus an animal body with a human face), most of the nome deities (see below), and a very few representations of Horus.

We take Horus first (using the name Horus generically). We can distinguish three variants: Horus standing upright, Horus on horse-back, and Horus seated. In all variants the god is portrayed wearing full body armour. The two most impressive pieces are a bronze in the Pushkin Museum, which stands 42 cm tall—which has given rise to the question whether this may have been a cult statue of some kind—and another bronze in the British Museum, this one even 46 cm.[17] Two further smaller examples, also bronze, are in the Louvre.[18]

15 K. Parlasca, Pseudokoptische 'Reiterheilige', in G. Koch (ed.), *Studien zur spätantiken und frühchristlichen Kunst und Kultur des Orients = Göttinger Orientforschungen*, 2. Reihe, 6 (Wiesbaden 1982) 19–30, here 19.

16 The following overview consists of examples that I have culled from a relatively large number of publications, but I should stress that I have not tried to assemble a complete catalogue of possibly relevant items. However helpful such a catalogue might be, for the purposes of this paper it would not make any difference.

17 Pushkin Museum I,1 a 2794: *LIMC* 5.1/5.2, Horos nr. 17 = H. Beck, P.C. Bol, and M. Bückling (eds.), *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung* (Frankfurt a. M. & Tübingen 2005) 617–618, nr. 197. British Museum EA 36062: *LIMC* 5.1/5.2, Horos nr. 18 = *Égypte romaine: l'autre Égypte* (Marseilles 1997) nr. 251 = D. Wildung and S. Schoske (eds.), *Kleopatra. Aegypten um die Zeitwende* (Mainz 1989) nr. 128 = R.S. Bianchi (ed.), *Cleopatra's Egypt. Age of the Ptolemies* (New York 1988) nr. 134, with colour plate 35 = G. Hölbl, *Altägypten in Römischen Reich. Der römische Pharao und seine Tempel* Bd. 1 (Mainz a. R. 2000) 116, fig. 161.

18 Louvre E 7977: V. Chapot, L'Horus garde-frontière du nome Sethroïte, *Mélanges Maspero* vol. 2 (Cairo 1940) 225–231, pls. 1–2 = Kantorowicz, *Gods in uniform*, 370, fig. 7 = Bel, *L'Orient romain et byzantin*, 260, fig. 238. Louvre E 16265: Kantorowicz, *Gods in uniform*, 372, fig. 10 = Bel, *L'Orient romain et byzantin*, 121, fig. 83. A possible third bronze in the

One of the Louvre statuettes has the arms missing, but compensates for that by the exceptional feature of sun rays around the head.[19] Horus in armour standing upright must have been a truly popular theme: there are at least six more freestanding bronzes known, and Horus in armour is represented in other media as well.[20] Importantly, we encounter an upright Horus in armour on the coinage of several nomes.[21]

Next we come to Horus on horse-back, dressed in military garb. The well-known window inset (?) of open-work stone, in the Louvre, has Horus spearing a crocodile (Seth) between the horse's legs.[22] At Eton College there is a faience panel of Horus on horseback spearing Seth in the shape of an ibex—this Horus

---

Louvre (Ma 2736): Bel, *L'Orient romain et byzantin*, 120, fig. 82 (headless statue, possibly "Horus légionnaire").

19 Cf. a bronze identified as Helios/Apollo-Helios, or as Alexander (Louvre Br 344): Kantorowicz, *Gods in uniform*, 373, fig. 13 = Bel, *L'Orient romain et byzantin*, 267 fig. 249 = Beck, Bol, and Bückling, *Ägypten Griechenland Rom*, 562, nr. 132: there, C. Reinsberg pleads for an identification as Alexander because of the armour—considering the subject of this paper, that might not be a very strong argument.

20 *LIMC* 5.1/5.2, Horos nrs. 5–25: a total of 21 examples of a standing Horus dressed in armour (5 reliefs, 2 gemstones, 2 coins, two stone and 10 bronze statuettes), cf. Edgar, *Greek bronzes*, 27695 (not illustrated) and 27696. Horus and Anubis seem to be the only "gods in uniform" to get good coverage in *LIMC*, while Bes, Apis and Harpocrates in military dress get hardly any coverage at all. Graffiti of a standing armoured Horus wielding a spear are collected in A. Tricoche, Graffiti figures d'Égypte sous la domination romaine, in P. Ballet (ed.), *Grecs et Romains en Égypte. Territoires, espaces de vie et de la mort, objects de prestige et du quotidien* (Cairo 2012) 93–104, figs. 6a–d, 8a (?), 9.

21 M. Weber and A. Geissen, *Die alexandrinischen Gaumünzen der römischen Kaiserzeit. Die ägyptische Gaue und ihre Ortsgötter im Spiegel der numismatischen Quellen* (Wiesbaden 2013): Horus-Behedeti/Apollo (Apollonopolites, Trajan): 62, nr. I.2; Horus-Ares (Alexandreon Chora, Trajan/Hadrian): 281, nrs. I.[1], II.1; Horus of Mesen/Ares (Sethroïtes, Trajan/Hadrian/Antoninus Pius): 329–330, nrs. II.1–2b, III.1, IV.[1]; Horus of Mesen (Tanites, Trajan/Hadrian): 360, nrs. I.[1], II.1.

22 On Louvre E 4850, see n. 8 above. *Égypte romaine: l'autre Égypte*, nr. 254 = *LIMC* 5.1/5.2, Horos nr. 26 = Bel, *L'Orient romain et byzantin*, 427, fig. 418 = J.-P. Digard (ed.), *Chevaux et cavaliers arabes dans les arts d'Orient et d'Occident* (Paris 2002) 59, nr. 22. D. Bénazeth, [Notice sur Louvre E 4850], in Digard, *Chevaux et cavaliers*, 59, points out the resemblance of E 4850 to objects from the excavations at Faras (Nubia), dated to the Meroitic period (3rd c. BC–3rd c. AD). Bénazeth somewhat hesitatingly accepts the Faras provenance and dates "Roman period". V. Rondot in Bel, *L'Orient romain et byzantin*, 427, confirms that the provenance of the relief is Faras; it is dated to 270 BC–350 AD (even if the context seems to make clear that the 4th century AD is meant).

is not theriocephalic.[23] There is also a number of paterai.[24] A terracotta in Berlin has Horus on horseback, but without armour. He carries a lance with which he pierces an unseen enemy.[25] It is disputed whether Heron should be mentioned here: this horse-riding god of supposedly Thracian descent is argued to have been assimilated to Horus, others see him as a truly foreign element.[26] I will leave him out for now, but there will be repeated occasion to come back to him.

Thirdly, we have Horus seated. A large stone statuette from the British Museum, almost 55 cm tall—is of Horus on what we might call a throne. He once carried a crown, as can be seen from a hole in the head.[27] There are only few parallel items.[28] Related are Horus busts 'en empereur': we have a bronze one in Marseille, a comparable one in terracotta, once in the Coll. Fouquet in Cairo, a very curious one of basalt in the Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg, and several more, less well-known examples.[29]

---

23 Eton College ECM 2166: E. Georganteli and M. Bommas (eds.), *Sacred and profane. Treasures of ancient Egypt from the Myers Collection, Eton College and the University of Birmingham* (London 2010) 111, fig. 105. Of the 43 examples in *LIMC* of Horus in military dress, just one (nr. 8) is not theriocephalic; but *LIMC* adds another 7 items of which, not being theriocephalic and not otherwise disambiguated, the identification as Horus has to remain in doubt (which points to the interesting problem of being unable to identify divine or possibly divine representations if these are not disambiguated by being shown theriocephalic—there are limits to the amount of syncretism we can cope with. How about the ancient believer?).

24 *LIMC* 5.1, Horos nrs. 45a–e.

25 Berlin 9685: H. Philipp, *Terrakotten aus Aegypten* (Berlin 1972) 32, nr. 46, fig. 42; Parlasca, *Pseudokoptische 'Reiterheiligen'*, 21. The terracotta referenced in *LIMC* 5.1, Horos nr. 46 as Berlin 14418 is the same one. The terracotta of a headless "gepanzerter Reiter" in Frankfurt (Liebighaus 2400.1031), illustrated in E. Bayer-Niemeier, Harpokrates zu Pferde und andere Reiterdarstellungen des hellenistisch-römischen Ägyptens, *Städel Jahrbuch* NF 10 (1985) 27–44, could be another Horus—but it is not a very probable identification (although without an obvious alternative).

26 See below notes 48, 64 and 92.

27 British Museum EA 51100: *LIMC* 5.1/5.2, Horos nr. 28 = *Égypte romaine: l'autre Égypte*, nr. 252 = Beck, Bol, and Bückling, *Ägypten Griechenland Rom*, 617, nr. 196.

28 *LIMC* 5.1/5.2, Horos nrs. 27 (a patera) and 47 (relief on a sarcophagus: a doubtful case).

29 *LIMC* 5.1/5.2, Horos nrs. 29–44 lists a total of 16 busts (8 paterai, 1 pendant, 1 coin, and 6 busts in the round). Marseille 1300: *Égypte romaine: l'autre Égypte*, nr. 253; Fouquet bust: Kantorowicz, *Gods in uniform*, 371, fig. 8; Hamburg 1960.8: Beck, Bol, and Bückling, *Ägypten Griechenland Rom*, 613–614, nr. 192. See also G. Loukianoff, Une statue parlante ou oracle du dieu Ré-Harmakhis, *ASAE* 36 (1936) 187–193, ill. on 193 of a bronze Horus bust 'en empereur' in Loukianoff's collection.

Now we come to Anubis (and/or Upuaut): here we have just two main variants: a standing Anubis and one on horseback. Bronze statuettes of Anubis upright and dressed in armour are to be found in Leiden, in Rome, in Copenhagen, in Athens, and elsewhere.[30] Draped, rather than armed is a related bronze in the Louvre.[31] The standing Anubis in armour is also represented by two famous relief sculptures at Kom el-Shuqafa.[32] Several magical gems round off this collection.[33] Anubis on horseback is represented by just a single tiny bronze figurine in the Louvre.[34]

A very popular item, in terracotta and other media, is Bes holding a shield and wielding a sword. Several examples show the god in full body armour.[35] Like Anubis, Bes also makes a rare appearance on horseback: a flask of Memphitic Black Ware.[36]

---

30 Leiden RMO F 1950/3–7: *Égypte romaine: l'autre Égypte*, nr. 250 = Beck, Bol, and Bückling, *Ägypten Griechenland Rom*, 615–616, nr. 194 = Perea Yébenes, *Una nota complementaria*, 137 fig. 4. Rome, Museo Nazionale: *LIMC* 1.1/1.2, Anubis nr. 80 = Kantorowicz, *Gods in uniform*, 373, fig. 12 = Perea Yébenes, *Una nota complementaria*, 137 fig. 3. Copenhagen, Ny Carlsberg H 1493: *LIMC* 1.1/1.2, Anubis nr. 77 = Perea Yébenes, *Una nota complementaria*, 137, fig. 5. Athens National Museum 2571: *LIMC* 1.1/1.2, Anubis nr. 79 = Perea Yébenes, *Una nota complementaria*, 137, fig. 6 = F.W. von Bissing, *Ägyptische Kultbilder der Ptolemaien- und Römerzeit* (Leipzig 1936) pl.8, 16a. Further examples of a standing Anubis in a military outfit can be found in *LIMC* 1.1/1.2, Anubis nrs. 74 (terracotta medallion), 74a (gemstone), 75, 76, and 78 (bronzes), cf. Edgar, *Greek bronzes*, 27693 and 27694.

31 Louvre Br 329: Bel, *L'Orient romain et byzantin*, 264 fig. 243.

32 And a painted "martial Anubis" from the Stagni tomb : M.S. Venit, *Monumental tombs of ancient Alexandria. The theater of the dead* (Cambridge 2002) 143–145, fig. 123, 124 (Stagni tomb) and 125; *LIMC* 1.1/1.2, Anubis nr. 73 = Kantorowicz, *Gods in uniform*, 375, fig. 16.

33 Michel, *Die magischen Gemmen* (Anubis/Hermanubis): 44, 45, 47, 48, 178, 180.

34 Louvre E 17410: J.-C. Grenier, L'Anubis cavalier du Musée du Louvre, in M.B. de Boer and T.A. Eldridge (eds.), *Homages à Maarten J.Vermaseren* vol. 1 (Leiden 1978) 405–408; *LIMC* 1.1, Anubis nr. 81 (not illustrated).

35 S.A. Ashton, *Roman Egyptomania* (Cambridge 2004) 98–99, nr. 59 (Fitzwilliam); Bailey, *Catalogue*, 40 (British Museum 3100—a very remarkable figurine, standing almost 50 cm high, 3101); Bayer-Niemeyer, *Griechisch-römische Terrakotten*, nrs. 434–436, 441; Bel, *L'Orient romain et byzantin*, fig. 278 (Louvre E 20695—almost 30 cm, and said to be a cult statue of some sort); *Égypte romaine: l'autre Égypte*, nr. 240 (Marseille 1299); Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, pl. 1 (Kelsey Museum 71.2.208); ibid., plate 14: terracotta lamp (Brussels E 3851); J. Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten. Die Sammlungen Sieglin und Schreiber* (Tübingen 1994) nrs. 543–544 (Stuttgart 2.813, 2.815a).

36 British Museum 3103: Bailey, *Catalogue*, 40 = *LIMC* 3.1, Bes 77b. SzM T 505: Török, *Hellenistic and Roman terracottas*, 37–38, nr. 19, pl. 7, is also a Bes on horseback: the classical anatomy of the torso might indicate a cuirass, but this has to remain in doubt.

We can add Apis, Harpocrates, Tutu and several others. They are either represented in armour only rarely, or they are depicted on the less conspicuous—but not for that reason less important—media: gems and coins. Apis is rare case: there is one example of an Apis in armour sitting (Athens, National Museum), one statuette (Amsterdam, Allard Pierson), and two graffiti of an Apis standing, and another two fragmentary statuettes.[37] A terracotta in the British Museum represents a standing cuirassed Harpocrates with a spear in his right hand, and a round shield on the left, an uncommon object.[38] Harpocrates with a sword or lance on horseback is, on the other hand, a quite common theme in terracotta, but the god does not seem ever to wear any armour: he is nude except for a chlamys or dressed in a tunic, carrying a sword and an oblong shield.[39] Of the divine sphinx Tutu we have seven examples of the god with items of military dress, such as cape, tunic, chlamys or gorgoneion (and amongst the traditional representations of the god he is wielding a weapon), but just three of these seem to have body armour indicated.[40]

37 The sitting Apis fom Athens, previously in the Demetrio collection, is illustrated in F.W. von Bissing, Apis Imperator, *AOF* 3 (1926) 119–120, 119 fig. 1 (the captions of figs. 1–2 have been interchanged), and in idem, *Ägyptische Kultbilder*, pl. 8, 16b, but after that it seems to have disappeared from the record; Amsterdam (not Leiden, as in Seyrig, Les dieux armés, 103 n.4) Allard Pierson 7976: Bissing, Apis Imperator, fig. 2 = *Égypte romaine: l'autre Égypte*, nr. 249 = Kantorowicz, Gods in uniform, 372, fig. 11 = *LIMC* 2.1/2.2, Apis 29 = G.J.F. Kater-Sibbes & M.J. Vermaseren, *Apis* vol. 3 (Leiden 1977) nr. 147. The graffiti of a bull-headed deity holding a spear: A. Tricoche, Graffiti figurés d'Égypte sous la domination romaine, figs. 4a–b. A terracotta fragment (Apis in armour broken across the breast) is in Cairo, Egyptian Museum 23187: Kater-Stibbes & Vermaseren, *Apis* vol.1 (Leiden 1975) nr. 166. A quite comparable limestone fragment from Thebes is illustrated in A. Tricoche, Graffiti figurés d'Égypte sous la domination romaine, fig. 5.

38 British Museum 3067: Bailey, *Catalogue*, 35. A comparable item from the Petrie Collection is mentioned by C.M. Kaufmann, *Graeco-Ägyptische Koroplastik. Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Epoche aus der Fayum-Oase und anderen Fundstätten* (Leipzig 1915) 62–63, and illustrated in Rondot, *Derniers visages*, 48, fig. 14. Rondot, ibid. 47, table 7, refers to a third copy, Athens 12801.

39 Some random examples: Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten*, nr. 627; P.G. Leyenaar-Plaisier, *Griekse terracotta's uit de collectie van het Haags Gemeentemuseum* (The Hague 1986) 60, nr. 59 (The Hague Municipal Museum OC(ant) 24–34, now Allard Pierson, Amsterdam); Bayer-Niemeier, *Griechisch-römische Terrakotten*, nrs. 140–142.

40 O.E. Kaper, *The Egyptian god Tutu. A study of the sphinx-god and master of demons with a corpus of monuments* (Louvain 2003) S-1, S-2, S-3, S-14, S-31, T-3, T-4. Of these, T-3 and T-4 wear scale armour, and so might S-14, as suggested by Kaper ad nr. T-3.

Then there are the magical gemstones: apart from the gods in armour already mentioned above, they have an armoured Thot and an armoured Ambris.[41] Many gemstones show Iaô and other anguipedes, almost always dressed in armour.[42] Also the coins of the nomes carry on their reverse several nome deities standing dressed in armour.[43] One of these, Antaios, might be represented in terracotta and relief sculpture as well. He is not identified with certainty on a 2nd-c. AD terracotta plaque, which shows a standing figure dressed in armour, holding a much smaller figure with its left hand, while threatening it (?) with a sword held in its right hand.[44] A well-known relief from Luxor, however, has recently been interpreted, and this time without much room for doubt, as, on one possible level of interpretation (the local one), Antaios-Horus.[45]

Last, but not least at all—they will turn out to be an important element in my final analysis—, we have to deal with a number of nameless gods in armour (or at least armed) depicted individually or in a group, in relief sculpture and in paintings on wood. All are illustrated eminently in Vincent Rondot's impressive study on the divine imagery of imperial period Egypt which I find will have a strong impact on the subject in hand.[46] We have unidentified gods on horse-

41 Thot: Michel, *Die magischen Gemmen*, nr. 55. Ambris (or Seth? Seth-Typhon?): ibid., nrs. 381, 585.

42 Michel, *Die magischen Gemmen*, 181ff. (vol. 2, 33: Register, s.v. 'Panzer').

43 Seyrig, *Les dieux armés*, 103, already pointed this out. Haroeris (Ombites, Trajan/Hadrian): Weber and Geissen, *Die alexandrinischen Gaumünzen*, 55–56, nrs. I.1–3, II.1; Netjerui/Antaios (Antaeopolis, Trajan): 134, nr. I.1 (cf. 132: a painting from Gebel Haridi); Miysis/Ares, (Leontopolites, Hadrian): 304, nr. II.1; Onuris-Schu/Ares (Sebennytes, Domitian/Trajan/Hadrian): 311–313, nrs. I.[1], II.1–5, III.1–3b; Harmerti (Pharbaithites, Hadrian): 361, nr. [I].1. For Horus, cf. note 21 above. See also Thoeris-Athena (Oxyrhynchites, Trajan/Hadrian): 169–171, but she does not wear armour, only a helmet, and carries the labrys.

44 BM 3111: Bailey, *Catalogue*, 42. Others have interpreted the figure as a Roman emperor. It has been dated to the 2nd c. BC, but this is not confirmed (thermoluminescence gives a date between AD 654 and 1084 (!)). Cf. BM 3509: the same grouping; Bailey interprets the bearded man in armour as Hadrian, the captive on his left as a Jewish captive, and dates the ensemble to the time of the Bar Kochba Revolt.

45 G. Tallet, Zeus Hélios Megas Sarapis, un dieu égyptien "pour les Romains"?, in N. Belayche and J.-D. Dubois (eds.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans le monde grec et romain* (Paris 2011) 227–261, 252–261, about the relief from Luxor, Cairo 27572, with full references.

46 It only arrived when the present paper had already been submitted; happily, the editors (one of whom, Laurent Bricault, had alerted me to Rondot's work in the first place) allowed me to add several references to this seminal book. Nevertheless, I am afraid it was not possible to do it full justice.

back and equally unidentified gods on foot.[47] In close relationship to this material stand the images of Heron and his companion, identified as Lycourgos.[48]

Interpretations

How are these representations of divine beings in armour interpreted? Commonly, the presence of body armour is said to assimilate the gods wearing it to the Roman emperor: the god, i.c. Horus, "ist Herrscher über Ägypten . . . und als solcher setzt ihn der Künstler mit dem römischen Kaiser gleich".[49] Or, more generally: "Der Zwiespalt, der zwischen der Vorstellung vom Kaiser als Pharao einerseits und dem Glauben an die Götter als die wahren Herrscher der Erde anderseits bestand, wird in der römisch-ägyptischen Kunst vielfach dadurch aufgelöst, dass Götter wie Apis, Anubis, und vor allem der falkenköpfige Horus als römischer Imperator bzw. Kaiser erscheinen."[50] A. Durand and G. Piérini explain the appearance of a god, here again Horus, in armour "à cause de la présence de légionnaires sur le sol égyptien . . . mais sans doute les Egyptiens eux-mêmes le vénéraient-ils sous cette forme, puisqu'ils l'identifiaient à un dieu vengeur".[51] This adds the idea that the Roman army had some role in introducing the idea, but that it was quickly picked up as a proper way to express the power of one's local gods. Françoise Dunand describes Horus and Harpocrates on horseback as typically imperial period imagery of the

47 An overview of 12 paintings in Rondot, *Derniers visages*, 239. Cf. the analysis, 301–340. Rondot compares the relief Cairo 27569 (= JE 30001), 320–322, figs. 56–58. A recent study of this relief (with different conclusions), is G. Tallet, Isis, the crocodiles and the mysteries of the Nile floods: interpreting a scene from Roman Egypt in the Egyptian museum in Cairo (JE 30001), in A. Mastrocinque and C. Giuffrè Scibona (eds.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman religion in honour of Giulia Sfameni Gasparro* (Stuttgart 2012) 139–163.

48 Ibid., another 4 paintings (all of Heron on foot). Cf. the analysis, 283–300. Rondot also illustrates the wall paintings of Heron at Magdola, Theadelphia and Karanis (Heron on foot and on horseback), 51 fig. 18, 54–56, figs. 19–21, 58 fig. 23. Cf. Kantorowicz, *Gods in uniform*, figs. 5–6; H. Willems and W. Clarysse (eds.), *Les Empereurs du Nil* (Paris 2000) nr. 52 and fig. 66. Rondot, ibid. 46, fig. 12 has a lead plaque with Heron on horseback; cf. a lead figurine of a headless rider from Alexandria: Boussac and Seif-el-Din, *Objets miniatures*, 224, nr. 9.

49 O.E. Kaper in Beck, Bol, and Bückling, *Ägypten Griechenland Rom*, 617, about the Horus enthroned, British Museum EA 51100.

50 Hölbl, *Altägypten*, 117.

51 *Égypte romaine: l'autre Égypte*, ad nr. 251. A comparable line of reasoning in A. Tricoche, Graffiti figures d'Égypte sous la domination romaine.

2nd and 3rd centuries, gods that may very well have been popular amongst soldiers or veterans: 'un dieu des soldats'.[52] The armour expresses the "kämpferische Macht des Gottes" seen in parallel with the "unbesiegbare Macht des römischen Heeres": the armour as a sign of divine invincibility because of the apparent Roman invincibility.[53] The imperial cult is introduced: "sans doute cette statuette peut-elle être considerée comme une représentation d'Osiris/Apis en relation avec le culte de l'empereur à l'époque romaine".[54] Seyrig, however, rejects the notion of a direct link with the imperial cult: these are mostly gods in a shape that is abhorrent to Romans (the old explanation by E. Will, who maintained that dressing Egyptian gods up in Roman armour made these *dii peregrini* more acceptable to a Roman audience, nobody finds acceptable anymore). But they were certainly not abhorrent to Egyptians, and they use these Roman symbols of invincibility that go with the emperor (and the god) as their tutelary and souvereign, to enhance their apotropaic qualities.[55] Perea Yébenes moves in the opposite direction, and speaks of "divinidades imperializadas" who are a "traducción de la propaganda imperial".[56]

Kantorowicz thinks along comparable lines, but explicitly includes Ptolemaic Egypt: what he calls an "imitatio imperatorum" is the expression of the prowess or *virtus* of the gods by dressing them as Ptolemaic kings or Roman emperors. Both kings and emperors show their *virtus* by appearing as military men, the gods follow suit. The immediate source for the imagery is royal and imperial statuary.[57] The images of gods on horseback are especially important

52 F. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire* (Leiden 1979) 81–82.

53 O.E. Kaper in Beck, Bol, and Bückling, *Ägypten Griechenland Rom*, 616, commenting on the Anubis Leiden F 1950/3–7.

54 W.M. van Haarlem in *Égypte romaine: l'autre Égypte*, ad nr. 249 (Apis, Amsterdam 7976).

55 Seyrig, *Les dieux armés*, 107.

56 *Una nota complementaria*, 143–144. That is literally what Kantorowicz says, though Perea Yébenes maintains that he offers an alternative to Kantorowicz—the main distinction seems to be that Kantorowicz brings in Hellenistic influences, while Perea Yébenes wants to restrict this purely to Roman imperial days, even to Roman imperial propaganda (but Macedonian kingship is re-introduced on p. 145).

57 For the presence of imperial statuary, see F. Herklotz, *Prinzeps und Pharao. Der Kult des Augustus in Ägypten* (Frankfurt a.M. 2004) 264–282: Kaiserkultstätten, 357–389: Kaiserbilder. Statues as subjects of cult: S. Pfeiffer, *Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla* (Stuttgart 2010) 246–250. An impressive example: M. Seif el-Din, Une statuette cuirassée d'Alexandrie, *Alexandrina 3* = Études alexandrines 18 (2009) 119–134: a cuirassed statue of Septimius Severus 199/201, from the 2000 Lux excavations in Alexandria. Roman emperors

here: "à partir de l'époque hellénistique, les statuettes équestres d'Alexandre puis des empereurs romains, créent une image impériale qui deviendra traditionelle sur les monuments triomphaux".[58]

Grenier is a bit more subtle and distinguishes between Anubis as a soldier, who is a protective deity, and Anubis as an emperor, who is a conqueror, and thus victorious over evil, more specifically over death in the case of Anubis.[59] By not so much stressing the Roman example (divine power is now dressed up as Roman power), but the functionality of the imagery (Roman power can be used, *inter alia*, to express divine power), Grenier already comes close to more recent explanations, such as the following by Vincent Rondot (who maintains, it seems somewhat optimistically, that this is now the *communis opinio*): the armour, worn by both Egyptian gods and gods introduced into Egypt from abroad, expresses power and victory over evil, and this is very much an *Egyptian* tradition; gods were always powerful and always triumphed over dark forces, and if need be, they did so with weapons. The content is nothing new, but the form is (as with Sarapis): "les conventions et le style de l'hellénisme, désormais universels."[60]

Another interpretation that we should address—even if its author states explicitly that it does not hold good for the Egyptian material—is Seyrig's analysis of armed gods and gods in armour from Syria, including Palmyra, the Palmyrene and Hatra.[61] These were also discussed by Ernst Kantorowicz (whose article, which he calls a "rapid survey" (390) is a truly brilliant piece of work and extremely wide-ranging), but unlike Seyrig, Kantorowicz did

---

display themselves in Egyptian guise as well, of course: what would be the overriding image that Egyptians had of their emperors?

58 M.-H. Rutschowscaya in *Égypte romaine: l'autre Égypte*, ad nr. 254 (Louvre E 4850).

59 Grenier, *L'Anubis cavalier*.

60 V. Rondot, La nouvelle apparence des dieux d'Égypte, in Bel, *L'Orient romain et byzantin*, 260–265, here 265; cf. idem, in *ThesCra* 8 (Los Angeles 2012) 327: "divinité étrangère . . .militarisée pour exprimer la puissance." Other recent interpretations of gods in armour/armed gods, such as G. Tallet, *Isis, the crocodiles and the mysteries of the Nile floods*, and G. Tallet and C. Zivie-Coche, Imported cults, in C. Riggs (ed.), *The Oxford handbook of Roman Egypt* (Oxford 2012) 443–452, are close to Rondot, but the analysis seems to get blurred a bit by taking onboard almost every older explanation.

61 Seyrig, *Les dieux armés*. With an appendix 1, titled: Les dieux égyptiens en habit militaire, 101–107. There is not a single explanation covering the Egyptian and the Syrian material: 107. For the non-Egyptian material adduced by Seyrig and Kantorowicz, see also: H.J.W. Drijvers, *The religion of Palmyra* (Leiden 1976); J. Teixidor, *The pantheon of Palmyra* (Leiden 1979); J. Charles-Gaffiot, H. Lavagne, and J.-M. Hofman (eds.), *Moi, Zénobie, Reine de Palmyre* (Milan 2001); Bel, *L'Orient romain et byzantin*.

not see any contrast between the Egyptian and the non-Egyptian evidence.[62] Seyrig first tries to establish that the gods in armour, other than the Egyptian ones (except the forerunner Heron), are all associated with Arab populations. These are people from a nomadic background who feel a very strong need for a protecting god. Here Seyrig sets an important step further along the path that we already saw Grenier and Rondot taking: gods in armour are best suited to meet the specific need for protection, being gods in armour. What armour is a secondary problem: the gods are dressed in what is at hand. It is not about Ptolemaic kings or soldiers, or Roman emperors and legionaries at all, it is about wearing armour and weapons, any armour or weapons, as an expression of protective power.

Here we should also look for a moment at the different interpretations posited in the case of horse riders (with or without armour), which are comparable to Seyrig's minimalist approach. Divine beings on horseback are generally interpreted as being protectors against evil. The horse as a steed is often seen as a foreign element, comparable to the armour that the horseman might be wearing, but this can be doubted.[63] The iconography of the Ptolemaic and Roman ruler will have assisted in bringing the motif of the horse rider to the fore, and so will have done that of the god Heron.[64] The general association of

62 Perea Yébenes on the other hand finds his thesis confirmed by the fact that the Palmyrene gods wear local armour, while the Egyptian ones appear in Roman armour. I doubt the soundness of this reasoning: looking at the larger time-frame, the Palmyrene armour is not an indigenous invention; and what would the 'local armour' in Egypt after Alexander look like, if not Ptolemaic or Roman?

63 Dunand discusses Harpocrates on horseback and stresses that this is not an Egyptian motif: only foreign gods, such as Thracian and Syrian ones, are on horseback. Only Ptolemaic and Roman period developments turn Harpocrates into a horse rider. But we ought to look at gods on horseback in general: J. Leclant, Astarté à cheval d'après les représentations égyptiennes, *Syria* 37 (1960) 1–67, shows that from the days of Thutmosis IV to those of Ptolemy XVI, we have examples of Astarte on horseback. Horus may have a relationship with the horse that goes further back than Greco-Roman days: Rondot, in Bel, *L'Orient romain et byzantin*, 426, altogether sees the Horus of Louvre E 4850 as representing a true Egyptian tradition, despite the god's appearance 'hellénisé'. See Y. Guermeur, À propos du cheval d'Horus et d'un passage du De Iside de Plutarque, in A. Gasse, F. Servajean, and Chr. Thiers (eds.), *Et in Ægypto et ad Ægyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier* vol. 2 (Montpellier 2012) 375–381, who gives references concerning the link between Horus and the horse (376 n. 7), cf. J. Bergman, Horus und das Pferd, *Studia Aegyptiaca* 1 (1974) 13–26 (non vidi).

64 Cf. note 58 above. On Heron, see n. 48 above; *LIMC* 5.1, 391–394, ibid. 5.2 plates 286–287; Weber and Geissen, *Die alexandrinischen Gaumünzen*, 83, n. 58 (a full bibliography). Equites danuvini: S. Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum* (London 2001)

horse, rider and protection, however, seems to be paramount in the existing literature: a god on horseback is a guardian figure *tout court*.[65]

Criticism

Are the Egyptian gods in foreign armour indeed the result of the interest Egyptians took in the Roman emperor, Roman imperial cult, the Roman army, or are they even the creation, directly or indirectly, of some Roman policy, an intentional effort to stimulate the equation between gods and the Roman emperor? I think the answer to all these questions should be 'no'—maybe not an unqualified 'no', but nevertheless a 'no'.

For simple reasons of chronology, the motif of the armoured gods cannot be Roman in whatever meaning one wants to give to that word. Their armour can be Roman, but it can be pre-Roman too—and thus the whole idea of gods donning armour must be pre-Roman as well. Donald Bailey's identification of armour worn by Bes, Ares and Harpocrates as "Hellenistic" or "Macedonian" is surely correct—even if it might be difficult to see enough detail on the often rather slip-shod terracottas (but that problem works both ways!).[66] Bailey is

---

references at nr. 300. Guermeur, *À propos du cheval d'Horus*, 380 n. 35–37, gives references concerning the link between Horus on horseback and Heron and other horse-riders. S. Lewis, The iconography of the Coptic horseman in Byzantine Egypt, *JARCE* 10 (1973) 27–63, points out the import into Egypt of Heron, Hadad, Teshub, Men, and Kakasbos. J. Gwyn Griffiths (ed.), *Plutarch's "De Iside et Osiride"* (Cambridge 1970) 346, states that the horse riders are Syrian or from Asia Minor—but in his note 5 he also refers to Thracian Heron and to imperial imagery. Bayer-Niemeier, *Harpokrates zu Pferde*, stresses the essential identity of Horus-Harpocrates-Heron.

65 E.g. Chapot, *L'Horus garde-frontière*, 231. Lewis, *The iconography of the Coptic horseman*, 34–35 sees the rider as a funerary and eschatological motif, and considers the prophylactic/apotropaic function as secondary. That the horse rider should primarily be seen as a protector against evil, I find illustrated in Alexandrian coins showing the Agathodaimon (in its guise as a snake!) on horseback: *SNG France* 4, nrs. 931, 938–941 (all from the reign of Domitian). I cannot here go into the huge and complicated subject of the afterlife of the horse rider motif: for the bibliography see Frankfurter, *Religion*, 4; D. Bénazeth, *Baouit. Une église copte au Louvre* (Paris 2002) 58; Georganteli and Bommas, *Sacred and profane*, 119, n. 10, and, 38, 40, note 2. Recent additions to the bibliography are C. Walter, *The warrior saints in Byzantine art and tradition* (Aldershot 2002); P.L. Grotowski, *Arms and armour of the warrior saints. Tradition and innovation in Byzantine iconography (843–1261)* (Leiden 2010).

66 E.g.: Ashton, *Roman Egyptomania*, 98–99, speaking about Bes states that "Roman examples show him in full military dress". Bayer-Niemeier, *Griechisch-römische Terrakotten*, 48,

certainly not the only one to have done so, but he did so rather conspicuously.[67] The danger of circularity in dating the material is ever present: this is a Roman period image so the armour must be Roman; this is Roman armour, so the image must be of Roman date.[68] I do not pretend to be able to re-examine myself all the material mentioned above, but I can see the consequences of the point Bailey and others are making.[69] *Pace* Seyrig, I think we should also

---

agrees, but dates even later: 2nd–3rd c. AD. However, Bailey has argued persuasively that this Bes figure, and other examples of Bes, Ares and Harpocrates (BM 3067, 3100, 3101, 3103, 3372) are dressed in a Macedonian cuirass: see esp. 19 where he discusses Macedonian body armour, but also the Greek shape of the sword and the Gaulish oval shield. On the shield, see Ulrich Hausmann, Zur Eroten- und Gallier-Ikonographie in der alexandrinischen Kunst, in *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani* vol. 2 (Rome 1984) 283–295, esp. 284–285 n. 7.

67 P. Ballet, in Bel, *L'Orient romain et byzantin*, 291, speaks of "Bès légionnaire"—but leaves open the possibility of a 1st c. BC date (as does Frankfurter, *Religion in Roman Egypt*, ad pl. 1: late Ptolemaic/Roman). Török *Hellenistic and Roman terracottas*, also dates some terracottas to pre-Roman days: see his nrs. 19, 36. Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten*, ad nrs. 543–544, dates two statuettes of Horus in armour as 'late Hellenistic'—once specified as "probably 2nd half 2nd c. BC." The theme of Horus in armour is Ptolemaic, according to Wildung and Schoske, *Kleopatra*, 304. Y. Volokhine, Une représentation d'un Bès armé, *Bulletin de la Société d'égyptologie de Genève* 25 (2002) 153–164, states that Bes was "militarized" in the Ptolemaic era. As to equestrian themes, Guermeur, *À propos du cheval d'Horus*, 378, states: "le thème du cavalier victorieux . . .s'est incontestablement développé à l'époque ptolémaïque."

68 The material on which the present study is based, is notoriously difficult to date: that holds good for Fayum terracottas, so-called Coptic art, the paintings on wood that Rondot discusses, and so on. Much of the evidence as outlined above is undated (as it is without provenance). Nevertheless, it seems that the presence of a military uniform was enough to trigger the response 'Roman period' or even some more specific AD date.

69 I do not know of a proper corpus of Hellenistic arms and armour. Some information can be found in O. Gamber, *Waffe und Rüstung Eurasiens. Frühzeit und Antike* (Braunschweig 1978), with a very helpful glossary, and some relevant imagery in P. Connolly, *Greece and Rome at war* (Barnsley 2012). The study of body armour is a highly specialist affair. Most authors discussing gods in armour cannot or will not get involved, and speak of "military garb" and the like without specification. Otherwise, there is a strong tendency to call everything 'Roman'. But one has to distinguish between muscle armour, laminar armour (such as the so-called *lorica segmentata*), lamellar armour, scale armour, and mail (ring mail, often erroneously called chain mail), and hybrid or composite kinds. For a good explanation, see T. Fischer et al., *Die Armee der Caesaren. Archäologie und Geschichte* (Regensburg 2012,) 163–171. Whether Romans ever used lamellar armour is doubted by Fischer c.s. M.C. Bishop and J.C.N. Coulston, *Roman military equipment, from the Punic Wars to the Fall of Rome* (Oxford 2006^2) do not even mention lamellar armour.

involve the non-Egyptian evidence into the equation. In the present context it is not irrelevant to note that the armour worn by Palmyrene gods during most of the first century AD is not Roman, but Hellenistic.[70] It has been argued that the terracottas studied by Bailey may be of Roman date, but follow a convention of portraying pre-Roman armour.[71] But this is immaterial—indeed Bailey himself states as much: the whole idea of an iconography being conventional implies that there are or have been earlier examples. It seems likely that a proper study of the armour in the *Kleinkunst* from Egypt will show that one has been too quick in labelling all armour as Roman and that some will turn out to be Hellenistic. But even without any such exercise, it is no longer possible to insist that our gods in armour are all products of Roman Egypt. Obviously, I do not mean to say that our material would or could *not* be of Roman date: it is, obviously so the coins, but also the majority of the other evidence. But Hellenistic dates for the production of some objects or for the origin of the imagery cannot be excluded, and that is the point.

Another thing that can be established is that we are not dealing with (gods as) emperors. Some of our images may refer to imperial imagery, especially the possible *adlocutio* examples, but Roman officers can be portrayed in this way as well.[72] Of course, when the body armour consists of a muscle cuirass, this might refer to Roman commanding officers (including the emperor). But the examples of gods leaning on spears or wielding such weapons seated on horseback are certainly not direct copies of imperial portraits, nor are the enthroned ones. Seyrig's objection that these images are not likely to stand in any immediate relationship to the imperial cult, is undoubtedly correct. As to the heavy

70 L.A. Dirven, Religious Frontiers in the Syrian-Mesopotamian Desert, in O. Hekster and T. Kaizer (eds.), *Frontiers in the Roman world. Proceedings of the ninth workshop of the international network Impact of Empire* (Leiden 2011) 157–173, 168. Cf. S. Downey, Arms and armour as cultural coding in Palmyra, the Palmyrene, and Dura-Europos, in M. Mode and J. Tübach (eds.), *Arms and armour as indicators of cultural transfer. The steppes and the ancient world from Hellenistic times to the early Middle Ages* (Wiesbaden 2006) 321–356 (non vidi—I base myself on Internet references). Prime examples are the famous triad of Baalshamin, Yarhibôl and Aglibôl, Louvre AO 19801 (Bel, *L'Orient romain et byzantin*, fig. 209), and a fragmentary statue, possibly Baalshamin: Palmyra Museum 198/75: Charles-Gaffiot, Lavagne, and Hofman, *Moi, Zénobie*, nr. 145. Syrian rider gods may be wearing lamellar body armour as well: Allat? Azizos? Riding a dromedary, 1–3 c. AD, from Syria, Louvre AO 13090 (Bel, *L'Orient romain et byzantin*, fig. 206): rather than a garment of chequered cloth, I would see there a lamellar body armour.

71 Bailey, *Catalogue*, 16, 18–19: the portrayal of arms and armour may have been conventional.

72 On the gestures of the gods, see Rondot, *Derniers visages*, 312–313.

weather made of the gods on horseback, it seems justified *not* to think of immediate Roman examples for the larger part of the motifs listed above.[73]

And neither are the armoured gods by or for (Roman) soldiers. There is absolutely no indication that gods in military outfit would be in any way the preferred divinities of whatever soldiery. Most of our examples have no provenance. If there is one, it is not a military context.[74] Even a god that is very often uniformed, Jupiter Dolichenus, is as much, or more, a god for the civilian population as he is for the military.[75] A god that is strongly associated with the Roman army, Mithras, is only very rarely seen in armour. So we are speaking here not of military gods, but of militant gods. Indeed, the whole idea that armoured gods are armoured because this puts them in a relationship with the invincibility of the Roman army, and that this would appeal first and foremost to soldiers, is odd. One would expect such gods to appeal to civilians, because it is they who look up at the army, and it is for them that it makes most sense to put the gods, to whom they look up as well, in an army outfit.[76]

Some of the above criticisms also hold good for the Hellenistic period: there are no immediate antecedents in Ptolemaic royal iconography for several elements of the armoured god imagery, there is no indication that armoured gods have a direct association with military men. But the motif of the armoured god seems to come into its own only in Hellenistic days. So in the same way that we can exclude the armoured god as a Roman innovation, we have to keep open the possibility that this was a Ptolemaic novelty—which would make sense considering the huge impact that Greek conquest of Egypt had on countless aspects of Egyptian life, not least its religious life.

Next, we have to direct our gaze to more recent interpretations, and the one by Seyrig, even if in his own opinion his hypothesis was not applicable to Egypt. We will here suppose it is—because it is so close to several other explanations we have seen, and goes straight to the heart of the matter. Seyrig states that

---

73 See notes 63–64 above.

74 Interestingly, the graffiti of armoured individuals that Tricoche (A. Tricoche, Graffiti figures d'Égypte sous la domination romaine, figs. 1a–b, 2a–c) can relate to a military context seem to be of human beings ('self-portraits' of Roman soldiers), while her examples of gods in armour seem to come from domestic, religious or undetermined contexts.

75 M.P. Speidel, *The religion of Jupiter Dolichenus in the Roman army* (Leiden 1978). For some nuances (but not a radically different view): R. Haensch, Die Angehörigen des römischen Heeres und der Kult des Iuppiter Dolichenus, in M. Blömer and E. Winter (eds.), *Iuppiter Dolichenus. Vom Lokalkult zur Reichsreligion* (Tübingen 2012) 111–134.

76 Tallet, *Isis, the crocodiles and the mysteries of the Nile floods*, 158–159, ably defends the military connection of gods in armour, but I want more empirical evidence to show that this connection really existed.

Arabs lived in a particularly insecure world, and thus were in need of armed gods, gods after their own image, as they themselves would sleep with their arms at the ready. No Romans, no Ptolemies, but the basic need for protection. Alas, as a hypothesis to explain why Arabs have gods in armour, this seems quite untenable—I cannot see what would make Italy, or Gaul, or the British Isles into a safer place. So why do those regions not have gods in armour? To my mind, all ideas about these armoured gods being apotropaic, protectors, saviours, avengers, psychopomps, healers, and what not, are all correct, but not truly relevant for explaining their particular appearance. *All* gods fulfil these functions—of course, often we can be more specific and discuss whether a god or goddess has a particular niche in which he or she operates, but as often we cannot. What remains is that every god is supposed to help people, or at least deserving people, in the dangerous world they live in, by averting mishap and bringing about well-being. But this cannot explain why some are in military dress when they are at their benevolent work.

Religionspolitik

As we were discussing religion and political power, let us take a step back, and ask whether the introduction of armoured gods was in any way the outcome of some Ptolemaic (and possibly subsequent Roman) policy making, of *Religionspolitik*. We already encountered that concept above. It can be an empty phrase: when for instance Schachermeyer speaks of the fact that "im 6. Jht (…) das Verhältnis der Alkmeoniden zu Delphi ein durchaus freundliches [war]", he calls this *Religionspolitik*.[77] But then any relationship between individuals with some modicum of power and the world of religion would be *Religionspolitik*. We have to go back to Max Weber's basic distinction between acceptance of this world, or seeking to improve it.[78] Only when there is this urge to change things, in this case religion in its cultic or institutional aspects, either by helping or hindering, can one speak of *Religionspolitik*. *A priori*, there is nothing unlikely about such policies. We suppose rulers do make a difference, conditioned as we are by a long line of rulers in monotheistic societies deciding on the religious affiliation of their subjects: "rex est imperator in regno suo" and "cuius regio, eius religio", principles first formulated at the

77 F. Schachermeyr, *Religionspolitik und Religiosität bei Perikles. Voruntersuchungen zu einer Monographie über Perikles und seine Zeit* (Vienna 1968) 9.

78 P.E. Hammond and D.W. Machacek, Religion and the state, in P.B. Clark (ed.) *The Oxford handbook of sociology of religion* (Oxford 2009) 391–405, here 393.

Augsburg Religious Peace of 1555, confirmed in 1648 and generally accepted thereafter. This so-called Westphalian world order was the outcome of the atrocious wars of religion that tore 16th- and 17th-century Europe apart. It was not, however, something previously unheard of: one need only think of Henry VIII's marriage policies, which decided for a whole country. The Byzantine and Islamic worlds could provide many more examples. About monotheisms, all of this need not surprize. Monotheisms are exclusivist and in order to be convincing in their exclusivism, they cannot condone serious internal dissent. Those wanting to enforce exclusive adherence and religious uniformity have always turned to political power to assist them in bringing this about. Most of the time, political power, for various reasons, was willing to cooperate, or even took the initiative—although there are also several examples of political power putting its weight behind religious tolerance.

Stressing the part played by monotheism seems to imply that a true *Religionspolitik* hardly existed in the ancient world: there it is all about acceptance (and possibly rejection), but not about steering the believers, or unbelievers for that matter, in a certain direction. In the Greek and Roman world the norm seems to have been for rulers not to interfere in the religious life of communities, except for some rather half-hearted, and ultimately unsuccessful attempts to stop the introduction of new gods by others (not so half-hearted in the case of Christianity, but then there was more at issue than adding a god to the existing pantheon) and some quite serious, and generally effective, attempts to introduce new gods themselves and to propagate or advocate certain cults. Exceptions seem in order when religion is seen as a threat to political and social order: but this is above all an issue of keeping the peace, and it is not about enforcing religious adherence or some orthodoxy for its own sake.[79]

One might ask whether it is not the very nature of polytheistic systems that seems to forbid on the part of ancient rulers any such engagement as we see with *Ancien régime* monarchs or present day ayatollahs. In such open systems people selectively build their own religion from the wide choice open to them, undoubtedly within several kinds of restraints, but not forced into

79 R. Haensch, "Religion" und Kulte in juristischen Schrifttum und in rechtsverbindlichen Verlautbarungen der Hohen Kaiserzeit, in D. Elm von der Osten, J. Rüpke, and K. Waldner (eds.), *Texte als Medium und Reflexion von Religion im römischen Reich* (Stuttgart 2006) 233–247; D. Baudy, Prohibitions of religion in Antiquity: setting the course of Europe's religious history, in C. Ando and J. Rüpke (eds.), *Religion and law in classical and Christian Rome* (Stuttgart 2006) 100–114; J. Rüpke, *Aberglauben oder Individualität. Religiöse Abweichung im römischen Reich* (Tübingen 2011).

one particular course of action by political power.[80] So it seems unlikely that Egyptian gods donned armour because of some *Religionspolitik*: no ruler told people, or even suggested to people what their gods should look like.[81]

It is, however, difficult to be certain: there also seem to be historic examples coming from polytheistic societies of extreme interference in religious matters, most clearly in autocratic societies such as ancient China or Japan. On the other hand, monotheistic societies can choose not to enforce religious affiliation: the Ottoman empire is an interesting case. In the words of Karen Barkey: "The Ottoman solution to challenges of religious heterogeneity in an overwhelming Muslim society was both an early domination of religion by the state and a capacious administration of diversity that broadly relied on an understanding of difference without the compulsion to transform difference into sameness."[82] This is a negotiated enterprise, as Barkey calls it, where we find bilateral agreements between a powerful central government and individual parties: a network consisting of a hub with many spokes. In the Ottoman empire, religion is an administrative tool, subordinate to the state (note that Sultanic law applies, and not *sharia*), and religion is also a system of belief to answer the existential needs of the people. Thus, the Ottoman empire is no secular state, but certainly no theocracy either.[83] Toleration is practiced as an "administrative process", part and parcel of the "inherent flexibility of a brokered state." The system lasted about as long as the Roman empire did, and "only disintegrated under conditions of weak leadership and economic competition leading to ever more closed communities".[84] So one can actively

80 Bruce, *Politics and religion*, 222–227, claims that the key is polytheism versus monotheism. Cf. M. Adas, Introduction to special issue 'Empire and resistance. Religious beliefs versus the ruling power', *Leidschrift* 24.1 (2009) 7: "when monotheism is not amongst the cultures experiencing extensive contact and exchange, there is likely to be more syncretism and co-existence". Supply-side theory holds that state regulation leads to monopolies and monopolies lead to atrophy; less regulation means more pluralism which makes for increased vitality: cf. proposition 73 in R. Stark and W.S. Bainbridge, *A theory of religion* (New Brunswick 1987): the emergence of the state in a society will tend to be followed by the emergence of a single dominant religious organization, to the extent that the state is repressive.

81 I avoid speaking of Sarapis: directly relevant, but a subject that deserves to be dealt with on its own.

82 K. Barkey, In the lands of the Ottomans: religion and politics, in I. Katznelson and G.S. Jones (eds.), *Religion and the political imagination* (Cambridge 2010) 90–111, 92.

83 Barkey, In the lands of the Ottomans, 93–94. Cf. eadem, *Empire of difference. The Ottomans in comparative perspective* (Cambridge 2008).

84 Barkey, In the lands of the Ottomans, 98, 101.

pursue the policy of not having a religious policy—in the sense given above to *Religionspolitik*. For the sake of the argument, we will now suppose that the Greek and Roman world, even the autocratic Rome of imperial days, had no *Religionspolitik* that could explain the appearance of gods in armour (a likely supposition). But we must keep asking: do rulers matter? Surely, the absence of a *Religionspolitik* does not mean that power relationships were unimportant.

A Hypothesis

Much of the existing explanations have either been rejected or been shown to have no explanatory power. *Religionspolitik* has been set aside for the time being. Can the emergence of armoured gods in Egypt be linked to Ptolemaic and Roman power in some other way? That the political context is able to affect religion in quite important ways, seems quite evident, even when there is no direct interference into religious life, let alone that the religious affiliation of the people is at issue. To turn to Hellenistic Egypt first: we see that Greek rule over that country goes together with acculturative processes in which 'Greeks' and 'Egyptians' are mutually engaged. Egyptian gods now appear in both traditional Egyptian and Greek-style imagery.[85] To go further afield: some Near-Eastern and most Germano-Celtic gods only acquired an iconography of their own when their believers were confronted with Greco-Roman religious imagery in the context of the Hellenistic and Roman empires of which they had become subjects. Then there is, very obviously, also the distribution of cults. It is something of a self-evidency that the extent of Hellenistic and Roman rule prepared the ground for a wide dissemination of religious phenomena. In this way one could look at the distribution of the Egyptian gods far from their place of origin as an index of Roman power, or Ptolemaic power in an earlier phase. As Jörg Rüpke put it: "Zu denken ist hier [i.e., in the context of diffusion] etwa an den Isiskult, den Kult der aegyptischen, aber schon in hellenistischer Zeit weitverbreiteten Götter Isis und Sarapis. Ihr Erscheinen in den Grenzräumen

85 A subject I addressed in The temple at Ras el-Soda. Is it an Isis temple? Is it Greek, Roman, Egyptian, or neither? And so what?, in L. Bricault, M.J. Versluys, and P.G.P. Meyboom (eds.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman world* (Leiden 2007) 506–554, and How do you want your goddess? From the Galjub Hoard to a general vision on religious choice in Hellenistic and Roman Egypt, in L. Bricault and M.J. Versluys (eds.), *Isis on the Nile. Egyptian gods in Hellenistic and Roman Egypt* (Leiden 2010) 55–74. Those two papers and the present one are supposed to illuminate each other.

des Imperiums ist ein fast sichereres Zeichen römischen Einflusses als der in vielfältigen Gleichungen benutzte Namen 'Juppiter'".[86]

How to get from these generalities to the specifics of the gods in armour? I think the key lies in the fact that we find these gods only in the eastern parts of the empire (Seyrig is too strict: such gods can be found not only amongst Arabs), and not, for instance, in the north-western provinces of the empire: there we find gods wielding weapons, and sometimes on horseback too: but either they are (or have become) Mars, who might very well be in Roman armour, or they are local gods, who although armed, are *not* in armour. What is at stake? The oriental god dresses in armour, even foreign armour, and the 'Nordic god' keeps his traditional undress. All arguments about the locals who are in awe of Greek kings or Roman emperors, and about the example offered by Greco-Roman statuary, hold good for all of the empire, and do not help us to explain why some dress up their gods in Greco-Roman armour, while other stubbornly refuse to do so. Are they different kinds of gods?

Why only oriental gods? I suggest we forget for a moment about the Greeks and Romans, however popular their armour may have been. For what is an eastern phenomenon, we have to look east: the armoured god—and the armed god—is a Near-Eastern motif.[87] In communities where we find standing armies led by the ruler (at the latest in Assyria in the 8th century, in Egypt under Ramses II), civilians look up to the ruler in his military aspect.[88] War in these societies is a function of kingship.[89] In such communities, warfare itself

86 J. Rüpke, Wie verändert ein Reich Religion—und wie die Religion ein Reich? Bilanz und Perspektiven der Frage nach der "Reichsreligion", in H. Cancik and J. Rüpke (eds.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontation* (Tübingen 2009) 5–18, here 11, reprinted in J. Rüpke, *Von Jupiter zu Christus. Religionsgeschichte in römischer Zeit* (Darmstadt 2011) 238. All of this paper by Rüpke is relevant for what follows below.

87 Including pharaonic Egypt, where the ruler is only rarely in armour, but certainly is a weapon-wielding warrior. E.g., S. Petschel and M. von Falck (eds.), *Pharao siegt immer. Krieg und Frieden im Alten Ägypten* (Bönen 2004).

88 W.J. Hamblin, *Warfare in the ancient Near East to 1600 BC. Holy warriors at the dawn of history* (London 2006); Sa-Moon Kang, *Divine war in the Old Testament and in the ancient Near East* (Berlin/New York 1989); C.L. Crouch, *War and ethics in the ancient Near East. Military violence in light of cosmology and history* (Berlin/New York 2009); A. Fuchs, War das Neuassyrische Reich ein Militärstaat?, in B. Meißner et al. (eds.), *Krieg—Gesellschaft—Institutionen. Beiträge zu einer vergleichenden Kriegsgeschichte* (Berlin 2005) 35–60; idem, Assyria at war: strategy and conduct, in K. Radner and E. Robson (eds.), *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture* (Oxford 2011) 380–401.

89 S.M. Maul, "Wenn der Held (zum Kampfe) auszieht . . ." Ein Ninurta-Ersemma, *Orientalia* 60 (1991) 312–334; idem, Der assyrische König—Hüter der Weltordnung, in J. Assmann, B. Janowski, and M. Welker (eds.), *Gerechtigkeit. Richten und Retten in den abendländischen*

is a divine command (the divine makes use of human agents to conduct its wars), and their gods are divine warriors. Divine and human warfare mirror each other, the first is cosmic, the other *illo tempore*, and both have the same purpose: the establishment of order versus chaos. People who did not know regular armies (and who made up a fighting force themselves if necessary) have gods wielding weapons, but not gods dressed as military men, because seeing one's gods as such is all about the respect *demilitarized* people have for the military. So gods in armour are based in a Near-Eastern tradition—it is not something Roman, or Greek. Where this tradition is lacking, we do not find gods in armour, and royal armour at that.[90]

Conclusion

If we want to explain the specific, we cannot do so by pointing at what holds good anywhere (gods as protectors, the Roman emperor in that role, Greco-Roman weaponry as an expression of imperial success and thus of power, invincibility and what not). We must delve a bit deeper and then we see that Bronze Age Near Eastern ideas about the partial parallelism of king and god and the status of both as warrior lie behind the urge to dress gods as kings, that is, as military men (and occasionally even martial women). The Ptolemies and the Roman rulers of Egypt are not the example—even if it might be their armour that comes to be used in the imagery. If one has to represent armour, to copy the actual armour in use in contemporary society seems a very normal thing to do. And *Religionspolitik* can now be discounted completely after all: we are talking about a motif much older than any Ptolemaic or Roman policy and one that is even alien to Greek and Roman culture.[91]

Tradition und ihrer altorientalischen Ursprüngen (München 1998) 65–77 (repeated in K. Watanabe (ed.), *Priests and officials in the Ancient Near East* (Heidelberg 1999) 201–214); K.-P. Adam, *Der königliche Held. Die Entsprechung von kämpfenden Gott und kämpfenden König in Psalm 18* (Neukirchen-Vluyn 2001).

90 After having written this, I happened upon some elements of my hypothesis in older publications, such as Bissing, *Ägyptische Kultbilder*, 17–23, and M. Rostovtzeff, Kleinasiatische und syrische Götter im römischen Ägypten, *Aegyptus* 13 (1933) 493–513. Rondot, *Derniers visages*, 340, also remarks on his predecessors (he mentions Baur and again Rostovtzeff) who have already said it all, "d'une certaine façon". Cf. note 92 below.

91 Where we find gods whose province is warfare, and who are therefore in armour—but not gods in armour in function of their being divine. Of course I realize that these are generalizations capable of endless nuancing. Cf. note 14 above.

But still the Greek and Roman rulers over Egypt do play their part after all: in Egypt portrayal of body armour worn by the pharao was always quite rare, and the gods did not wear it either. It is Ptolemaic and Roman rule that throws open Egypt to outside influences: by way of Syria and further east the idea of the god in military garb enters Egypt and becomes part of the Egyptian repertoire—easily so, because some of the underlying ideas (the ruler as the warrior *par excellence*) were there already. From this repertoire the idea is chosen by those who find it appealing and think it addresses their needs. So the ruler does make a difference, but not as the agent of change, but the one who creates the preconditions under which change can take place. That in the process some Greco-Roman iconographic models get adopted or adapted, is certainly no strange or unexpected thing—but secondary. Not without meaning, nor consequences, but secondary all the same. The main thing is the extension of the cultural repertoire. That is what Greek and Roman imperial political power leads to. But those extensions need not be Greek or Roman: as we have seen in this case, in which the novelties originate in Syria and Arabia.[92] Looking at the Egyptian gods, Isis and the whole *famille isiaque*, for clues about the relationship between political overlordship and religious acculturation, we find the same thing again and again: empire increases choice—and people choose for their own reasons.

92 Rondot, *Derniers visages*, 336–340, pleads, very persuasively, for the armored/armed gods in his sample to derive from Arabia—including Heron (whose Thracian origin, now quite generally accepted, has never been securely established and repeatedly doubted). If correct, this of course strongly supports my hypothesis—even though that does not deal with individual gods in armour, but with the *idea* of a god in armour.

CHAPTER 3

Isis and the Evolution of Religions

Greg Woolf

Between the middle of the last millennium BC and the middle of the first AD there was a momentous shift in religious history.[1] A world of religious diversity was replaced by one characterised by a plurality of religions. Versions of this transition can be observed in the ancient Mediterranean world and also in the Near East, Iran, north India and China. Describing and account for this process is a vast project,[2] and one that depends on precise and detailed studies of individual cults, studies of exactly the kind to which the cult of Isis has been subjected in recent years. This paper aims to set Isis in this larger context, and to ask whether an awareness of these wider changes can contribute to our understanding of her long cultural biography,[3] and also how far Isis may provide a paradigm for key moments in the evolution of religions.

The Emergence of Religious Pluralism

There is more consensus about the fact of religious upheaval in this period than about its nature or its origins. One reason is that it is difficult to distinguish the central elements of change from those that were subsidiary or consequential. Should we emphasize the rise of monotheisms at the expense of polytheisms, or the appearance of elements of transcendence? the end of animal sacrifice or the growing centrality of sacred texts? the emergence of individualized religious identities or the growth of powerful hierarchies independent of political authorities? This list is hardly comprehensive.[4]

1 I am grateful to the participants in Boulogne for their comments on the paper delivered there, and for this and for their great patience to the editors as well.

2 I gratefully acknowledge the support of the Leverhulme Trust to conduct this larger investigation.

3 For the concept of cultural biography see I. Kopytoff, The Cultural Biography of Things. Commoditization as Process, in A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective* (Cambridge 1986) 64–91.

4 For a fuller list see J. North, Pagan Ritual and Monotheism, in S. Mitchell and P. van Nuffelen (eds.), *One God. Pagan monotheism in the Roman Empire* (Cambridge 2010) 34–52. For parallel discussion see also G.G. Stroumsa, *The End of Sacrifice. Religious Transformations in Late Antiquity* (Chicago 2009).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2014 | DOI 10.1163/9789004278271_004

Historians of ancient religion tend to begin from the growing prominence of religious forms that were peripheral to the collective rituals of the classical city-state. John North once summarized these changes in terms of a "development from religion as embedded in the city-state to religion as choice of differentiated groups offering different qualities of religious doctrine, different experiences, insights or just different myths and stories to make sense of the absurdity of human experience".[5] By "differentiated groups" North meant communities such as Christians, diaspora Jews and the adherents of pagan mystery cults like the Bacchists. Setting them side-by-side, he aimed both to draw attention to some structural similarities, and also to emphasis their mutual awareness, and the likelihood of exchanges between them, especially once conversion became more and more common. It is a programme I shall follow in this paper.

Objections might, naturally, be made to this procedure.[6] It would be possible to respond that what these groups most had in common was their distance from the cults of the classical city. Exactly how we should regard the 'civic religion' of the classical city-state is a matter of fierce debate.[7] But it is uncontentious to say that the most prominent feature of the religious landscape in the archaic and classical periods were the public cults of the city. Their temples dominated the physical environment, their festivals were intimately interwoven with civic, tribal, and ethnic identities. Those cults were controlled by the propertied classes, especially their male members, whose social and political ascendancy they naturalized by asserting a homology between the temporal and cosmological order. Other religious forms were at best supplements,

5 J. North, The Development of Religious Pluralism, in J. Lieu, J. North and T. Rajak (eds.), *The Jews among Pagans and Christians in the Roman Empire* (London 1992) 174–193. The quotation is from pages 178 and cites as inspiration R. Gordon, Reality, Evocation and Boundaries in the Mysteries of Mithras, *Journal of Mithraic Studies* (1980) 19–99. The latter is reprinted as chapter V of R. Gordon (ed.), *Image and Value in the Graeco-Roman World* (Aldershot 1996). A broadly similar account had been presented in R. Gordon, Religion in the Roman Empire. The Civic Compromise and its Limits, in M. Beard and J. North (eds.), *Pagan Priests* (London 1990) 233–255.

6 Debates over terminology and taxonomy have plagued this subject. I shall use 'movements', 'groups' and 'religions' in full awareness that none of these terms are without their problems.

7 Gordon, *Religion in the Roman Empire*. For the situation in the Greek polis see L. Bruit Zaidman and P. Schmitt Pantel, *La religion grecque dans la cité grecque à l'époque classique* (Paris, 1991^2; eng. transl. *Religion in the Ancient Greek City*, Cambridge 1992), R. Parker, *Polytheism and Society at Athens* (Oxford & New York 2005). For critical comment see G. Woolf, Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces, in H. Cancik and J. Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* (Tübingen 1997) 71–84, J. Kindt, Polis Religion—A Critical Appreciation, *Kernos* 22 (2009) 9–34.

at worst subversive alternatives. Yet the ritual practices marginalised by the authorities of city-states were very varied. Can we really put Socrates' teaching in the same heuristic box as ritual castration, the nocturnal cult of Bacchus, the use of magic or the rise of Christianity? Besides, not all religious innovations were marginalized. The rise of oracular cults and international pilgrimage to sites like Eleusis and the sanctuary of the Great Gods on Samothrace where initiations were performed was encouraged by some cities. Equally the cults practiced by foreigners such as Thracians, Jews, Egyptians and Syrians, were tolerated in many Greek cities to the point where they advertised their presence in epigraphy and monumental architecture. The worshippers of Mithras seem to have remained wholly integrated into Roman cities, even if there was apparently no public cult of the god. Many cults or practices distrusted at first were at a later stage domesticated within civic religions. A few experienced long periods of toleration interspersed with occasional episodes of violent rejection. I shall return to both domestication and persecution presently. Finally there is no sign that most observers of the classical period saw these various novelties as part of a single phenomenon. Attempts like that of Pliny the Elder to connect up Druidism, the Persian Magi, astrology, Thessalian witchcraft, Judaism and human sacrifice through an overarching concept of magic[8] were rare. Most commentators tended to present all these activities as deviations from the ritual norms established by those who controlled ancient cities. That discursive process rendered them in different decrees exotic, ridiculous, horrific and incoherent, very much as Christian polemic presented pagan cults.

And yet there were processes of convergence as well as deviation, and there were certainly exchanges and transfers between cults. Easiest to document are instances of appropriation from one tradition to another. Religious iconography provides many examples: non-Greek deities were portrayed around the classical Mediterranean with the attributes of Greek ones, and the process was extended in the Hellenistic East and in early Roman Europe. The sacred iconography of Buddhist Gandhara drew on Iranian and Greek models, Christian iconography borrowed motifs from standard images of Isis and Bacchus, and so on. A second set of examples is offered by the language of the mysteries, developed at Eleusis but appropriated first by other Greek sanctuaries, and eventually for the worship of Isis, Mithras and Christ among others.[9] A third is provided by the spread of astrology among all the major religious traditions of the Hellenistic and Roman period. Borrowings of ritual were so common

8 Pliny, *Natural History* 30.1–13.

9 W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge MA 1987).

that some Christian polemicists believed that certain pagan rites were deliberate parodies of Christian liturgy. How individuals understood and rationalized such borrowings is obscure, but the issue might be theologically complex.[10]

For the moment I want to point out that these transfers between religious traditions depended both on a tacit notion of a broad equivalence of those traditions, and equally on a sense of their difference. A few texts—Herodotus' account of Egypt, Caesar on the gods of the Gauls and the Germans, Plutarch's *On Isis and Osiris* and Tacitus' *Germania* are familiar examples—explicitly developed the idea of parallel cosmological orders that might in principle be equated by a process of translation (*interpretatio*). Actually there were a range of cognitive moves possible from claims such as Caesar's that the Gauls worshipped Mercury above all, through asserting that a particular people called Hercules by the name Melqart, to the more philosophical position that all these local names and cults reflected various aspects of the same deity imagined in a more abstract form. Alongside these were non-verbal acts of equation, translation and reference as when one deity was portrayed with the attributes of another, or a cult image was replaced with a new one in a different style.

None of these procedures precisely depends on a modern notion of a diversity of religions. Yet they come is closer to it than simply denying the validity of other peoples' religious traditions. The first formal efforts to taxonomize religious groups—using broadly the same techniques as were used in medical and scientific writing—appeared in the first centuries AD. One model commonly employed was an analogy with philosophical schools, for example in Josephus' differentiation of the Pharisees, the Sadducees and the Essenes.[11] Christian heresiology employed similar distinctions, included some philosophical schools as heresies, and often named heresies after their founders just as some philosophical schools were named. Analogies have recently been drawn between those heresiologists and the classificatory work of contemporary Jewish intellectuals.[12]

From material like this we can infer the emergence of a common religious vocabulary, perhaps even a folk-theory of 'religion'. But it did not resemble the comparativist taxonomies developed in nineteenth century academies. It is notoriously difficult to find explicit conceptualizations of "religion" in ancient texts, and it is widely held that "religions", in the sense we commonly

10 C. Ando, *The Matter of the Gods. Religion and the Roman Empire* (Berkeley, Los Angeles & Oxford 2008).

11 Josephus, *Jewish War* 2.119.

12 D. Boyarin, Justin Martyr invents Judaism, *Church History* 70.3 (2001) 427–461, D. Boyarin, *Border Lines. The partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia 2004).

understand the term today, are a very recent appearance.[13] When we compare modern Christianity and Islam, Judaism, Hinduism and Buddhism and so on, we tend to think of each as a differentiated social entity, one that offers a distinctive view of the world, including its history and fate, one that demands exclusive adherence from its members and claims sole authority in matters cosmological and ethical. We find it easy to reify religions—hence the terms employed in the last sentence—and to attribute to them policies, attitudes, and the like. By contrast, the ancients wrote of Jews, Christians, Bacchists and so on. Although new ways of describing religious difference were developed in the middle ages across the Old World from western Christendom to Tang China, the notion of reified religions emerged only in the early modern period.[14] It acquired greater and greater specificity through the work of Enlightenment *philosophes* until religions were authoritatively taxonomized in the late nineteenth century Europe when both the notion of comparative religious studies and the concept of World Religions was created.[15] The notion of religion as a separate sphere of life gained currency outside the academy with the rise of the secular state. Enlightenment thought had created a specific but delimited sphere for 'the religious', and the scientific procedures of taxonomy and comparison might be applied—even by Christians—to religions just as they were to animal or plant species or physical phenomena. The situation continues to evolve. During the late-twentieth century some western societies, faced with the need to deal even-handedly with the different religious and ethnic minorities in their midst, have created a set of generic categories such as 'religious leaders', 'sacred places', 'faith groups/communities' and 'religious holidays' of use to legislators, policy makers and on some occasions to members of those groups themselves.

Nothing of this kind existed in antiquity. Greek and Roman civic authorities struggled to develop a vocabulary suitable for describing the new groups that North identified, employing vague terms for collectivities such as *collegium* and *koinonia* or simply referring to them by the name of their preferred deity (Isiaci, Bacchae) or their leaders (Galileans, Manicheans) or by the supposed

13 T. Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore & London 1993).

14 R.F. Campany, On the Very Idea of Religions (in the Modern West and in Early Medieval China), *History of Religions* 42 (2003) 287–319.

15 T. Masuzawa, *The Invention of World Religions. Or, How European universalism was preserved in the language of pluralism* (Chicago 2005), W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion. A new approach to the religious traditions of mankind* (New York 1964), J.Z. Smith, Religion, Religions, Religious, in M.C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (Chicago 1998) 269–284.

ethnic origins of their cults as Egyptians, Jews or Persians. Some of these groups set up inscriptions in the public languages of the cities in which they were based using the same vague terminology, even if their esoteric discourse like their ritual activity remained quite distinctive. But it is very unclear how far (if at all) terms like Isiaci were used by those to whom they referred,[16] or even whether those who worshipped Mithras considered themselves as a community apart. Cicero could write to others like Atticus who had also been initiated into the mysteries at Eleusis with some implication of common experience, but this stops short of a common identity, let alone a sense of community.

With all these caveats, there are signs that by the second-century AD there was a growing awareness of a plurality of religious views and practices that went beyond the plurality of ethnic groups, each with its own "ethnic polytheism" in Garth Fowden's phrase.[17] A few literary texts make creative use of this variety. It is possible to read Apuleius' *Golden Ass* as the account of a religious journey through Lucius' experiments with witchcraft and myth, with the cults of Cybele and those of the Roman colony of Corinth, culminating in the cult of Isis, presented as superseding all other religious revelations.[18] Lucian of Samosata also takes the reader of a tour of different religious views in several dialogues. His *Peregrinus* dramatizes the adventures of a real-life figure who was at times a philosopher and at times a Christian, while his *Alexander* juxtaposes the inventor of a fake oracle with Epicureans and Christians. None of these texts can properly be said to be accounts of religious pluralism, but all depended to some extent on the recognition of it. Plutarch's *On the decline of oracles* and *On Isis and Osiris* do not offer narratives, but draw on a consciousness of diverse traditions to present a synoptic view rather different to the revelation Isis offers Lucius.

Emergent Religions in Competition

Suppose we admit the emergence of a plurality of religious orientations or movements or groups, even if they were structurally less similar to one other than their modern successors would become. How should we imagined their interaction? Borrowing or appropriation is, to begin with, more common than

16 See for instance the two inscriptions from Ostia *RICIS* 503/1115 and 503/1118, and M. Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques* (Bruxelles 2005) 25–29.

17 G. Fowden, Between Pagans and Christians, *JRS* (1988) 173–182.

18 J.J. Winkler, *Auctor & Actor. A narratological reading of Apuleius' The Golden Ass* (Berkeley, Los Angeles & Oxford 1985), W. Keulen and U. Egelhaaf-Gaiser (eds.), *Aspects of Apuleius' Golden Ass. Vol. III: the Isis Book. A Collection of Original Papers* (Leiden 2011).

attempts to supplant existing cults. When we see new cults created—whether it is the Roman cult of Mithras or the oracle of Glycon at Abonoteichus—the process seems to involve a kind of religious *bricolage*, the selection of elements from various sources and their recombination into a new hybrid whole. Syncretistic gestures often seem designed less to close a worrying gap between two alternative sets of claims about the universe, so much as attempts to harness the prestige of another deity to the new one. This is not competition in the sense of a zero-sum game played for converts. In zero-sum games each win for one player is a loss for another, but when one oracle referred questioners to another or when one deity was represented as sharing the attributes of another, the symbolic capital of both cults increased. All the same we do need to posit a competitive dynamic of some sort, if only to explain the investment of time and resources made in building up yet another new cult among so many old ones.

Theses about religious competition have often proved controversial. The most criticised element of North's formulation has been the analogy he made with a "market-place in religions", an idea that he borrowed from Peter Berger, and which was also developed by Rodney Stark in a sociological analysis designed to identify Christianity's comparative advantage over its rivals.[19] Like 'translation' the notion of a market-place also implies a certain equivalence between products, and a sense that one might be substituted for another, but it also unhelpfully evokes a zero-sum game in a way that terms like *smorgasbord* or *bricolage* do not. The market-place metaphor also equates adherents to consumers, and perhaps invites us to imagine they had the same kind of absolute free choice we imagine that we have in deciding between equivalent consumables. It has been pointed out that when it comes to religious affiliation this level of choice is very rare even in the twenty-first century west. Nor is it clear that *free choice*—in the Protestant sense of an individual making a free choice of religious commitment—was positively viewed by any group in antiquity. Modern taxonomies occasionally differentiate 'ethnic' from 'elective' cults.[20] But this convenient short-hand refers to the mode through which members were recruited—by birth or by choice—and if Christians and

19 R. Beck, The Religious Market of the Roman Empire: Rodney Stark and Christianity's Pagan Competition, in L.E. Vaage (ed.), *Religious Rivalries in the Early Roman Empire and the Rise of Christianity* (Waterloo ON 2006) 233–252. As the title indicates, his main objections are directed again the slightly different use of market analogies made by R. Stark, *The Rise of Christianity. A sociologist reconsiders history* (Princeton N.J. 1996). North's original aim was not to differentiate religions but to examine some features they shared in common.

20 S. Price, Religious Mobility in the Roman Empire, *JRS* 102 (2012) 1–19.

Manicheans encouraged others to join them, they certainly did not encourage existing members, least of all those born into the faith in question, to continue to make choices (*haeresis*) in a market-place. Furthermore during late antiquity, religious groups differed considerably in the extent to which they considered exclusive allegiance to be necessary, and consequently in the extent to which each emphasised choice.[21] Today there are many religious contexts—modern Japan is commonly cited—in which an individual may participate in (and so "belong to") more than one tradition, with no sign of social sanctions or cognitive dissonance. That must have been even more true in antiquity. If Lucian's *Peregrinus* chooses between Cynicism and Christianity, Philo seems able to combine Platonism and Judaism, and many individuals are known to have undergone successive initiations into numerous mystery cults. Lucius in the *Golden Ass* might 'choose' Isis, but that choice completes, rather than replaces, his earlier choices.

If we concentrate less on the language of markets and consumers, and more on competition, the situation becomes a little clearer. For religious competition was very ancient. Competition between gods for the attention of mortals features in many myths such as the story of Poseidon and Athena competing for the favour of the Athenians. It is the simple transposition to the divine realm of the agonistic ethos that characterized so many spheres of classical Greek culture and politics. It is also possible to infer some kind of a competition between neighbouring sanctuaries. From at least the archaic period some sanctuaries were more successful than others in attracting worshippers and gifts. Even if one were to take the view that it was civic authorities who co-ordinated the growth of central and border sanctuaries, the rise of which is the earliest archaeological trace of the rise of the polis,[22] the growing architectural elaboration of a small number panhellenic centres can only be explained in

21 The discussion of the variable and changing nature of religious choice in classical antiquity remains the most enduring component of A.D. Nock, *Conversion. The old and the new in religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo* (Oxford 1933). On this dimension of variability see also S. Price, Homogénéité et diversité dans les religions à Rome, *ARG* 5 (2003) 180–197.

22 F. de Polignac, *La naissance de la cité grecque. Cultes, espaces et société VIII^e–VI^e siècles avant J.-C.* (Paris 1984). Even if civic authorities were considered the main backers of archaic sanctuaries—which is far from clear—competition clearly occurred at the inter-civic level, cf. A.M. Snodgrass, Interaction by Design. The Greek City State, in C. Renfrew and J.F. Cherry (eds.), *Peer Polity Interaction and Socio-Political Change* (Cambridge 1986) 47–58.

terms of competition.[23] But the nature of competition shifted over time. From the Hellenistic period we can see the appearance of competing cosmologies, offering different views of the world and of humans' place within it. The Isis aretalogy is one example. So too are Mithraic claims to offer superior knowledge of the divine. Jupiter Dolichenus is represented as in some ways a supreme deity, and the Jupiter columns of the Rhineland can be seen as presenting Jupiter and Juno Regina above a series of lesser deities. Unsurprisingly, in an imperial context, issues of hierarchy and universalism had become more prominent. At a (hotly disputed) date, Jewish writers began to represent their god as not simply supreme in their land or having a special claim over the Jewish people—a claim easily paralleled for other Near Eastern peoples, and perhaps based on Assyrian royal ideology—to claiming a special status for their god above other deities, and eventually to claiming he was uniquely real. The Christian move to presenting their cosmology as not just superior to those of others, but as the only true view would be imitated and developed by Manicheans and by the founders of Islam. It is not fanciful to see these developments as a kind of 'arms-race', one that changed the rules of competition and the nature of the competing parties even as they pursued it.

Religious competition was not a closed system. External transformations altered the ground on which it was played out. To summarize an argument I intend to elaborate elsewhere, religious innovation was also driven by the new opportunities and pressures created by the expansion of successive imperial states across the Old World. Religions evolved not simply as the result of an arms race between different kinds of religious organization—something that could theoretically have continued to take place within a world of independent city-states. Religions also colonized new niches and offered answers to the new cosmological challenges posed by empire. Finally, like many successful colonization movements, religions altered the environment they dominated, making it more amenable to their needs and also less comfortable for imperial ventures. Those processes were not confined to the ancient Mediterranean, in fact their epicentre lay further east. But this does not mean we should return to seeking *lux ex oriente* or reinstate a Cumontian Orientalism as the prime mover of religious change.

The specific origins of any given religious innovation matter much less than its goodness of fit to the societies that encounter it. One expression of this is the structuralist's injunction that the meaning of any given ritual depends on its significance in the society that performs it, not in terms of its actual or

23 C. Morgan, *Athletes and Oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century* BC (Cambridge 1990).

believed origins.[24] But this is also a special case of a wider principle in evolutionary theory. Biologically the value of any change (mutation) depends on whether or not it confers a comparative advantage on the organism that inherits it. That advantage is measured in relation to the selective pressures to which those organisms that do or do not possess thee are subjected. That principle applies as much to cultural, as to biological, evolution.[25] In other words, we should worry less about the precise origins of this or that religious innovation, and more about what made some succeed and others (the majority in fact) fail. Monotheism provides a good example. An emphasis on the unity of the divine was invented on a number of occasions in world history. Akhenaten's theology and Eleatic philosophy offer familiar examples, and the idea is central to Buddhist and Zoroastrian thought. It has been recently been suggested that Greek religion contained within it monotheistic and polytheistic tendencies for much of its history.[26] But these ideas had little impact, or rather were often elaborated into more complex, polytheistic forms, until the social-political environment was propitious for their spread at which point they suddenly outcompeted all rival cosmologies across much of the world.

The application of this sort of idea to religious change is not new. We are familiar with the idea that religious movements that could operate in one of the ancient world's *linguae francae*—Latin, Greek and Aramaic above all—had a clear advantage over those that could not. The diasporic cults of Isis and Jahweh are cases in point. Equally portable rituals—like those involving the study and reading of sacred texts—had some advantages over those that could only be celebrated in a single temple or across one sacred landscape laden with myth. The chief environments which exercised selective pressures on religious innovations in antiquity were the city and the empire, the key institutionalizations of social power. Much of this chapter will be concerned

24 The tactical effectiveness of the mantra that 'origins prove nothing' is demonstrated by many studies, among them M. Beard, A Complex of Times: No more Sheep on Romulus' Birthday, *PCPhS* 33 (1987) 1–15, J. Scheid, Graeco ritu. A Typically Roman Way of Honouring the Gods, *HSCPh* 97 (1995) 15–21, J. Scheid, Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain: façons romaines de penser l'action, *ARG* 1/2 (1999) 184–203.

25 For a pioneering application of this see W.G. Runciman, The Diffusion of Christianity in the Third Century AD as a Case-study in the Theory of Cultural Selection, *Archives Européennes de Sociologie* 45 (2004) 3–21. The theoretical background is expanded on in W.G. Runciman, On Darwin & Sociological Theory Today, *Daedalus* 131 (2002) 133–137, W.G. Runciman, Culture does evolve, *History and Theory* 44 (2005) 1–13.

26 J. North, Pagans, Polytheists and the Pendulum, in W.V. Harris (ed.), *The Spread of Christianity in the First Four Centuries: Essays In Explanation* (Leiden, Boston & Köln 2005) 125–143.

with exploring the evolution of religions subject to the particular pressures those environments generated. One effect, I shall argue, was the co-evolution of new religions and new forms of political evolution. Eventually the successful religions not only adapted themselves to exploit the social and political ecology, but also changed it, bringing the age of early empires to an end.

Cultural evolution is, to be sure, not identical to biological evolution. One key difference is that cultural innovations may be disseminated through imitation and appropriation much more rapidly than biological ones are disseminated through sexual reproduction and the differential mortality of offspring. Convergent evolution in the animal kingdom is generally a very slow process, except where the length of animal generations is very short. Between rival religions it can be very rapid. As a result, Manicheans and Christians, Jews and Mandaeans, Zoroastrians and Buddhists came to look much more like each other than any looked like the civic religions of the classical age or the ethnic polytheisms that preceded or co-existed with them. It was for this reason that Cumont's first impulse was to see the transformations of the ancient world in terms of its invasion from without by a series of broadly similar religions. I will suggest instead that that similarity was the product of convergent evolution *within* the Mediterranean World and the ancient Near East, a process whereby emergent religions that were in origin rather diverse, came to look more and more like one another as they competed to occupy the same niches.

That environment within which new religions spread was constituted by a string of empires that ultimately extended across the whole span of Eurasia between temperate forests and steppe to the north and the desert and jungle to the south.[27] Those empires began to form in the early first millennium BC, soon after the creation of iron technology, in Mesopotamia and a few other centres. Achaemenid Persia was the first with really global reach and universalist fantasies, followed in the third century BC by Hellenistic empires, the Mauryan Empire of the Indo-Gangetic Plain and the first Chinese empire, that of the Qin Dynasty. All these empires were characterised by great diasporas of subject peoples, all developed networks of cities, all generated communications infrastructure of kinds not seem before. And their earthly universalisms were matched by a range of claims made by their emperors to divine favour,

27 Contrast the view of K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (München 1949) that the new developments of the Axial Age appeared from within worlds characterised by political fragmentation. On this point see further G. Woolf, World Religion and World Empire in the Ancient Mediterranean, in H. Cancik and J. Rüpke (eds.), *Die Religion des Imperium Romanum* (Tübingen 2009) 19–35.

support, mandate or even status.[28] This was the world in which Avestan Zoroastrianism, Buddhism and Diaspora Judaism flourished, to be joined in the following centuries by Christianity, Manichaeism and many others.

Empires, Diasporas and Religions

The most stimulating account of the religious consequences of the rise of empires and diasporas was provided in the 1970s by Jonathan Z. Smith, who contrasted the histories of Hellenistic and late antique religions in their homelands, with those in the wider diasporas.[29] For Smith, almost every religion in the Near East existed in two forms which he characterized as 'locative' (based in the original homeland, controlled by priestly hierarchies, yet undergoing successive changes under the influence of Greek cities and foreign empires) and as 'utopian' (a religion practiced abroad by members of diasporas, led by charismatic individuals and often making use of a different repertoire or rituals). These utopian versions became religions of transcendence, and some at least attracted worshippers from outside the original ethnic community. A few thereby began the ancestors of today's World Religions.[30] Meanwhile religions were also transformed in their places of their origin, often undergoing Hellenization and also generating apocalyptic, messianic and wisdom literatures that marked their resistance to imperial states and their association with nationalistic movements. It is not necessary for us to accept all these formulations: 'Hellenization', 'nationalism', and 'resistance' have all (rightly in my view) been subjected to critique by ancient historians since Smith wrote. Yet Smith's general point, that no version of ancient cult 'stayed still' and that archaizing was as much a response to changed circumstances as was revolutionary change, remains a valuable insight.

---

28 P.F. Bang and D. Kolodziejczyz (eds.), *Universal Empire. A comparative approach to imperial culture and representation in Eurasian History* (Cambridge 2012), N. Brisch (ed.), *Religion and Power. Divine kingship in the ancient world and beyond* (Chicago 2008).

29 J.Z. Smith, *Map is not territory* (Leiden 1978) xiii-xiv. A longer version of this argument is contained in his review article J.Z. Smith, Native Cults in the Hellenistic Period, *History of Religions* 11 (1971) 236–249.

30 There is obviously a risk of teleology in arguments of this kind, and the preoccupation with establishing a genealogy of 'transcendence' in much work inspired by Jaspers has produced many examples of analyses flawed in this way. The best safeguard is to attempt to look at religious forms and language in the context of their age, and to consider the full range of innovations and not simply those claimed as ancestral by modern religious groups.

One great advantage of Smith's formulation over that of Cumont is that it provides an account of how religions like these actually emerged in diasporic conditions. Cumont had argued that older—classical—forms of cult based on the city-state were overtaken by new religions that emerged fully formed from its eastern margins. Their success was largely due to their transcendent nature—a greater attention to spiritual experience and individual rewards—which was so much more attractive than dry civic rituals.[31] It now looks much less plausible that civic rituals did not engage the enthusiasm of citizens, indeed civic festivals enjoyed a surge of popularity in the Roman period.[32] It has also become apparent that the transcendent aspects of some new cults have been exaggerated, and some are not attested further east. Many soteriological elements were themselves based on Greek mystery religions which have a distinct history apart from that of 'oriental cults' even if there was some overlap in the categories.[33] Smith's formulation, by contrast, allows us to envisage religions evolving to suit the new niches that emerged in a more connected and more urbanized world, in the process becoming more compatible with new social and political orders, and more attractive to some of those who inhabited them. It is into this dynamic story of imperial expansion and the evolution of religions through competition and exchange that I aim to insert the cult of Isis.

Going Diasporic

Isis has as long a cultural biography as any ancient deity.[34] In Bronze Age Egypt, she was one object of worship within an 'ethnic polytheism', one value among

31 F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain* (Paris 1906). For recent reassesments C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, and D. Praet (eds.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain cent ans après Cumont (1906–2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome, 16–18 Novembre 2006* (Bruxelles & Rome 2009), C. Bonnet, J. Rüpke, and P. Scarpi (eds.), *Religions orientales—culti misterici. Neue Perspektiven—nouvelles perspectives—prospettive nuove* (Stuttgart 2006).

32 The classic demonstration is M. Wörrle, *Stadt und Fest in kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda* (München 1988). See also the characterization of civic religion in R. Lane Fox, *Pagans and Christians in the Mediterranean world from the second century A.D. to the conversion of Constantine* (Harmondsworth 1986).

33 G. Sfameni Gasparro, Mysteries and Oriental Cults. A Problem in the History of Religions, in J. North and S. Price (eds.), *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians* (Oxford 2011) 276–324. See also Burkert, *Ancient Mystery Cults*.

34 It will be apparent how deeply I am endebted to earlier volumes in this series. For what follows see also L. Bricault, La diffusion isiaque. Une esquisse, in P.C. Bol, G. Kaminski,

many in a pantheon of gods differentiated hierarchically and functionally and articulated by genealogy and myth, made manifest in narrative and ritual.[35] But in the age of empires, the worship of Isis might seem to have bifurcated along the lines suggested by Jonathan Z. Smith, her worship divided between diasporic forms abroad and continued cult within.[36] Thanks to the research conducted by the current generation of scholars however, this account may now be elaborated and nuanced.[37]

To resume just the most general lines, we can trace the following stages. The intense contact between Greeks and Egyptians in Egypt and in the Aegean from the archaic to the classical periods meant that Isis had featured in many cultural encounters long before the Hellenistic epoch.[38] Herodotus' explicit statement that Isis is called Demeter in the Greek language[39] may be original but may equally derive from an identification already commonplace in the fifth century, perhaps based on an identification made by Greeks in Egypt, or perhaps on suggestions made by Egyptians in Athens who from some point in the fourth century, and maybe even earlier had constructed a temple there, or even from Greeks encountering Egyptians in the Aegean. Herodotus also mentions the distinctive cult paid in Egypt to Isis by Carians during her festival at Busiris. The point is that we are already dealing with a diasporic world in which such translations were frequent and unremarkable. Why Isis should have been singled out by Greeks from the dense web of Egyptian myth and ritual for particular attention is again unknown but we can suggest some possible reasons: she was a more prominent deity than many in Egyptian religion; her cult centre in

---

and C. Maderna (eds.), *Fremdheit-Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis* (Frankfurt-am-Main 2004) 548–556.

35 M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis vom Alten Reich bis zum Ende des Neuen Reiches* (Berlin 1968).

36 Smith, *Map is not territory*, cites Sarapis as the paradigmatic example of a genuinely new form of an archaic deity, emerging from the mutual influence of hellenized and native versions of Egyptian religion.

37 It will be apparent how much I owe to the four international conferences of Isis studies and in particular to L. Bricault, *La diffusion isiaque*, L. Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques* (*IV^e s. av. J.C.–IV^e s. apr. J.-C.*) (Paris 2001). I have also consulted R.E. Witt, *Isis in the Ancient World* (Baltimore & London 1971), R. Turcan, *Les cultes orientaux dans le monde romain* (Paris 1989).

38 J. Vercoutter, *L'Égypte et le monde égéen préhellénique. Étude critique des sources égyptiennes* (*du début de la XVIII^e à la fin de la XIX^e dynastie*) (Le Caire 1956), S. Wachsmann, *Aegeans in the Theban Tombs* (Leuven 1987), E.H. Cline and D. Harris-Cline (eds.) *The Aegean and the Orient in the Second Millennium* (Liège & Austin 1998).

39 Herodotus 2.59–61.

the Delta was easily accessible to visitors; the myth of her hunt for Osiris had many resonances with the myth of Demeter's hunt for Kore; and perhaps the association of Isis with navigation made her particularly likely to be one of those deities brought overseas by members of the Egyptian diaspora.[40]

It is also apparent that the Macedonian conquest of Egypt in some ways transformed the presence of Isis outside Egypt. The studies of Laurent Bricault have shown more clearly than ever the chronological coincidence of this new phase of empire building with the expansion of her diasporic cult, and they have also provided a secure basis for assessing the distinctive feature of her worship overseas. Smith suggested that diasporic cults were in general more inclined to universalizing and utopian forms, that rituals necessarily were transformed away from the sacred topography in which they had been developed, and that new forms of religious authority—typically charismatic in nature—appear in diasporas. All these features can—to different degrees—be attested for the cult of Isis during the third and second centuries BC, in which period her diasporic cult was mainly based in Greek cities around the Aegean, with outliers in the Black Sea region, Cyprus and Sicily. They are also true of the last century BC and the centuries AD when her cult spread in central Italy, the western Mediterranean and (following Roman conquest) north of the Alps.

To Smith's suggestions we might add the observation that the cosmological and mythical components of the cult became both simpler (in the effective loss of most members of the Egyptian pantheon, and apparently most of its original rituals) but also more complex, in the new relations established with a series of prominent cults of goddesses around the Mediterranean. The first feature, simplification, at least, is a general property of diasporic cults. This even applied to Roman religion outside the city of Rome.[41] The second feature, Isis' promiscuous syncretism and henotheistic tendency is not a general feature of diasporic religions, but many analogies can be found for example in the diasporic cult of Atargatis as the Syrian goddess.[42] A final novelty which is perhaps explicable in terms of the transformation of a locative into a utopian cult is Isis' acquisition, at an uncertain and perhaps rather late date, of mysteries. The old association with Demeter and the myth of Kore certainly made

40 For a detailed consideration see L. Bricault, *Isis. Dame des flots* (Liège 2006). The evidence is suggestive rather than conclusive.

41 G. Woolf, Found in Translation. The Religion of the Roman Diaspora, in O. Hekster, S. Schmidt-Hofner, and C. Witschel (eds.), *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire. Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impact of Empire* (*Heidelberg, July 5–7, 2007*) (Leiden, Boston & Köln 2009) 239–252.

42 J.L. Lightfoot, *Lucian. On the Syrian Goddess* (Oxford 2003).

this an easy step, but the general context is contact, transfers and exchange in a polydiasporic world.[43] Jonathan Z. Smith's arguments provide some general arguments for understanding the relations between empires, diasporas and the emergence of religious forms that he terms utopian, and so far the application to the case of Isis seems helpful. But the case of Isis also contributes to our understanding of the mechanisms through which a locative cult can become utopian. I have already suggested some general factors that make certain forms of worship more successful than others when transplanted overseas. But the debate over the 'Hellenization' of Isis allows us to see some of the mechanisms in more detail.[44]

Specifically I mean the deliberate cultural project undertaken under the auspices of the Ptolemaic monarchy, probably at Memphis in the early years of the third century BC, to refashion Isis.[45] This project required significant cultural work. Egyptian priests and experts in Greek religion pooled their expertise to create a deity meaningful both in terms of traditional Egyptian religion, and in terms of Greek religious tradition. Both sides contributed cosmological wisdom to be sure. But both also needed to provide knowledge of representational and ritual conventions, of the expectations of the various target audiences, of what innovations or exotic traces would excite potential worshippers, and which would repel them, and also what Egyptians, Greeks and others would require to be preserved of the familiar. If this sounds like a marketing campaign, that is an apt analogy. But it was also an exercise of hybridization or *métissage* very familiar from modern cultural encounters, not an accidental or unplanned jumbling of elements, but a consciously planned and prosecuted

43 The general argument that the spread of new gods is to be explained first of all in terms of diasporic movements was made by R. MacMullen, *Paganism in the Roman Empire* (New Haven & London 1981).

44 This is not the place to rehearse the many objections now commonly made to the term 'hellenization' but for two (very different) critical considerations see C. Gallini, Che cose intendere per ellenizzazione. Problemi di metodo, *Dialoghi de Archeologia* 7 (1973) 175–191, I. Morris, Mediterraneanization, *Mediterranean Historical Review* 18 (2003) 30–55.

45 M. Malaise, Le problème de l'hellénisation d'Isis, in L. Bricault (ed.), *De Memphis à Rome. Actes du Ier colloque international sur les études Isiaques, Poitiers- Futuroscope, 8–10 avril 1999* (Leiden & Boston 2000) 1–19. See also G. Sfameni Gasparro, The Hellenistic Face of Isis. Cosmic and Saviour Goddess, in L. Bricault, M.J. Versluys, and P.G.P. Meyboom (eds.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Leiden, May 11–14 2005* (Leiden & Boston 2007) 40–72. Where the initiative came from is unknowable, but in the end less significant than that all parties considered it in their interests to promote it.

'colonial project'.[46] In the case of Greek Isis the results included a new iconography, and almost certainly the prototypes of the aretalogies known from various sites in the Aegean and from the first century BC hymn of Madinet Madi and the second century novel of Apuleius. Neither the purpose of this project, nor who initiated it, is made explicit in the surviving texts.[47] But it seems certain that it was adopted and promoted by the Ptolemies to serve their interests in Egypt and supported by the Egyptian priesthood for the same reasons.[48] As in the case of Sarapis, the key audience seems to have been the mixed population of Egypt—Egyptian, Macedonian, Greek or other in origin—a group whose members were variously attracted by the locative claims of an ancient cult and the universalist claims encompassed in her connections to ancient Greek myth and contemporary Greek sanctuaries. The project can aptly be compared to the Rosetta stone, an artefact that endorses two symbolic orders and claims legitimacy for its royal author in terms of both. The creation of Greek Isis may offer a paradigm for our understanding of other cultural projects of the period. For such hybridizations must have been common in the religious history of the period. The Jupiter of Doliche who moved west with detachments of Syrian soldiers in the second century AD had a fairly stable iconography that deftly combined exotic and familiar elements, ancient Hittite and Hurrian attributes and Roman military equipment, together with a titulature that referred to the chief god of the Roman state.[49] As far as we can tell, and information from Doliche itself is still scarce, the creation of a new Roman version of the deity took place in Syria first and was only then exported to the west. In that case the sponsoring authorities are likely to be priestly and/or civic. The creation of the Roman cult of Mithras must also have

46 For 'colonial project' see N. Thomas, *Colonialism's Culture. Anthropology, travel and government* (Oxford 1994).

47 B. Rossignoli, Le aretalogie: i manifesti propagandistici della religione isiaca, *Pataviium* 9 (1997) 65–92, P. Pachis, The Hellenistic Era as an Age of Propaganda: The Case of Isis' Cult, in L.H. Martin and P. Pachis (eds.), *Theoretical Frameworks for the Study of Graeco-Roman Religions* (Thessaloniki 2003) 97–125, Jan den Boeft, Propaganda in the Cult of Isis, in P.W. van der Horst, M.J.J. Menken, J.F.M. Smit, and G. Van Oyen (eds.), *Persuasion and Dissuasion in Early Christianity, Ancient Judaism and Hellenism*, Contributions to Biblical Exegesis and Theology, 33 (Louvain, Paris & Dudley 2003) 9–23.

48 See, in this volume, B. Legras, 95–106.

49 M.P. Speidel, *The religion of Iuppiter Dolichenus in the Roman army* (Leiden 1978), M. Hörig and E. Schwertheim, *Corpus Cultis Iovis Dolicheni* (Leiden 1987), A. Collar, Military Networks and the Cult of Jupiter Dolichenus, in E. Winter (ed.), *Von Kummuh nach Telouch. Historische und archäologische Untersuchungen in Kommagene. Dolichener und Kommagenische Forschungen 4* (Bonn 2011) 217–245.

had a single historical origin, even if (like Isis and Jupiter Dolichenus) variants were to appear in the diaspora. The place where a knowledge of Roman sacrifice and Zoroastrian cosmology, of astrology and Greco-Roman norms of commensality, of initiatory religions and the Roman social order were first combined is unknown. Roger Beck has suggested Rome, and the orbit of the Commagenian royal family.[50] Equally mysterious are the processes through which a Jesus movement converted itself into a diasporic religion with an appeal to both diaspora Jews and gentiles fascinated by monotheism. Antioch on the Orontes was allegedly the first place they were called Christians.[51] Our large scale narratives of religious change will have to include accidents, the emergence of consensus views across a network of contacts, and the gradual sifting out of less attractive religious forms, but there were also these moments of deliberate hybridization and many seem associated with major civic and or imperial centres. Mani had his revelations in the vicinity of Ctesiphon, and Cybele (as I shall discuss) was transformed into her astonishingly successful avatar Magna Mater in Rome. The creation of Greek Isis sits alongside these other cultural projects.

What relation can we posit between this universalizing (but locative) Greek Isis created in Egypt for local needs and local audiences, and her wider worship in the expanding diaspora? Any simplistic correlation between her cult overseas and Ptolemaic imperial ambitions has been repeatedly rejected.[52] Isis had already begun to be worshipped beyond Egypt because of her initial appeal to overlapping diasporas of Greek and Egyptians: a similar appeal to the Greeks and Egyptians within Egypt must have been one motivation for the hybridisation project.[53] The subsequent success of her new features in the diaspora was an accidental consequence then, one of little practical use to Ptolemaic monarchs or to the priestly hierarchy in Egypt. Yet it is easy to see why a deity re-fashioned for a Greco-Egyptian kingdom would have an appeal to Egyptians resident in Greek cities and also to those Greeks who, like so many of their ancestors, were fascinated by things Egyptians. What are observing, in other words, are patterns of transfer and exchange between Egypt and the diaspora or—if we prefer—within a diaspora that has a presence in Egypt as well as overseas.

---

50 R. Beck, The Mysteries of Mithras. A New Account of their Genesis, *JRS* 88 (1998) 115–128.

51 *Acts of the Apostles* 11–13.

52 Most recently Bricault, *La diffusion isiaque*, G. Sfameni Gasparo, Les cultes isiaques en Sicile, in Bricault, *De Memphis à Rome* 35–62.

53 Malaise, *Le problème de l'hellénisation d'Isis*.

What are the implications of this for Smith's dichotomy between locative and utopian religions? His analytical distinction remains a helpful one—diasporic forms of cult were distinct from the locative forms in Egypt. Equally Smith's insistence that we recognize the continued transformations of locative cults in relation to Greek culture and imperial hegemonies conforms perfectly to the experience of Isis. But it is also clear that we are not dealing with two separate entities, locative and utopian transformations of the same ancestral cult, that followed distinct trajectories following the utopianizing moment. A similar point has been made for a later period in relation to the cult of Isis within Roman Egypt.[54] Diasporas did not just fill the gaps between territories in which locative cults were based, but they overlaid those territories and connected them up. Nor, as the next section will discuss, did the utopian religions of the diaspora exist in a politics-free space.

Before moving to the dynamics of localization, however, I want to point out that the history of Isis is not unique in this respect either. Judaism too provides many illustrations of the interplay between locative and utopian forms, and between the religion of the diaspora and that of Judaea especially in the period of the Second Temple. There were multiple diasporic versions—some using Greek, some Aramaic, many based on synagogues, some more involved in Hellenistic intellectual life, others evolving the quite different exegetical traditions that would produce Mishnah and Talmud—and alongside them there were the Christians, who initially can also justly be viewed as a diasporic and utopian transformation of Judaism. Nor was this multiplicity of forms confined to the diaspora.[55] There were also a range of competing traditions within Palestine—including but not limited to the taxonomy offered by Josephus of philosophical groups. There were Samaritans in Palestine and also on Delos and part of their scriptures have been found at Qumran among the Dead Sea scrolls. The Idumean Kings had connections to parts of the Diaspora, and the family connections of Josephus and Philo show it is easy to connect up the intellectual and political leaders of the Alexandrine Jews with their counterparts in Judaea and Rome. The distinction between charismatic leaders of utopian religions and established priesthoods in the originating homelands

54 F.G. Naerebout, The Temple at Ras el-Soda. Is it an Isis Temple? Is it Greek, Roman, Egyptian, or neither? And so what?, in L. Bricault, M.J. Versluys, and P.G.P. Meyboom (eds.), *Nile into Tiber*, 506–554, L. Bricault and M.J. Versluys (eds.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27–29, 2008* (Leiden & Boston 2010).

55 S. Schwartz, Language, Power and Identity in Ancient Palestine, *Past and Present* 148 (1995) 3–47, S. Schwartz, *Imperialism and Jewish Society 200 BCE to 640 CE* (Princeton N.J. 2001).

has to be nuanced in view of the various charismatic leaders that emerged in first century Palestine, the well known divisions among the 'established' priestly groups there, and the fact that many Jews in the diaspora evidently continued to make annual contributions to the Temple in Jerusalem. However neat it might seem to contrast a utopian Judaism of rabbis, synagogues and Torah study with a locative tradition of priests, the Temple and sacrifice, that schema offers only an approximation of the complexity of early Judaism.

Going Local

It seems easy enough to characterise the politics of locative cults. Rooted in sacred topographies and controlled by institutionalized priesthoods—whether drawn from the propertied classes as in a Roman city, or from ancient families as in ancient Athens or from a separate priestly hierarchy, as was common in various Near Eastern traditions—these cults were drawn ineluctably into a close relationship with local political identities and imperial hegemonies. Jonathan Z. Smith pointed out that as local communities were engulfed in empires the histories of their locative religions often displayed impulses towards both acculturation and resistance. Another way of viewing this is to see key sanctuaries—such as Jerusalem, Eleusis or Doliche—as accumulations of symbolic capital: different groups struggled to control them and recruit their cosmological authority to support their political aims.[56] Both acculturative and resistant tendencies have been detected in the case of the creation of Isis in Ptolemaic Memphis.[57] Indeed, because no such thing as a secular state existed before the Enlightenment, communal identities were always framed in part in religious terms. As a result, local sanctuaries were always embroiled in the construction of civic ideologies. For similar reasons, the extension of imperial hegemonies generated a range of locative ruler cults of various kinds, through the association of rulers with key places and cults within a sacred topography.[58] All this has been very well explored in recent years.

---

56 E.g. de Polignac, *La naissance de la cité grecque*, S.E. Alcock and R. Osborne (eds.), *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece* (Cambridge 1994), G.M. Rogers, *The Sacred Identity of Ephesos. Foundation myths of a Roman city* (London 1991), B. Dignas, *Economy of the sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor* (Oxford & New York 2002).

57 Malaise, *Le problème de l'hellénisation d'Isis*. See also chapter 4 of D.J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies* (Princeton N.J. 1988).

58 Brisch, *Religion and Power*. See also S. Price, *Rituals and Power in Roman Asia Minor* (Cambridge 1984), A. Kuhrt, Usurpation, Conquest and Ceremonial. From Babylon to Persia, in D. Cannadine and S. Price (eds.), *Rituals of Royalty. Power and ceremonial in traditional societies* (Cambridge 1987) 20–55, A. Small (ed.), *Subject and Ruler. The Cult*

But what about the politics of utopian religions? Here the situation seems much more varied, as we might expect from the variety of the cults in question and also from the variety of niches they colonized. About the cult of Mithras, perhaps the best one can say is that it was politically quietist and conformist.[59] Another range of cults seem to have been generally tolerated but occasionally persecuted: Dionysiac religion, Judaism and Christianity are among these. Most studies treat the religion as the key variable and try to work out what it was about Christians, Jews or Bacchists that incited persecution, but perhaps we should also consider the possibility that some societies were more open than others. It certainly seems as if communities could become more or less open over time. Athens seems to have been less tolerant of new cults and new gods in the fifth century BC than it would be in the fourth century. Conversely second century BC Rome was more reluctant to incorporate new cults, than it had been during preceding centuries.[60]

But one set of responses challenges the neat dichotomy between locative and utopian in a different way. For, as the cult of Isis demonstrates again and again, it was also possible to make local appropriations of at least some diasporic religions. The creation of new locative forms of an utopian religion might take several forms. Allowing Samaritans, Syrians and Egyptians to build their own temples on Delos can be seen as an expression of tolerance towards cults in which temple worship was prominent. The fourth-century BC temple to Isis in Athens, attested epigraphically,[61] presumably belongs in the same category. Then there are instances where political authorities seem actively engaged in the establishment of a new locative form of an existing cult. One unusual instance of diaspora Judaism was the creation of a temple in the Egyptian city of Leontopolis, a temple which in terms of its architecture, rituals and priesthood was a deliberate imitation of the Jerusalem Temple and which came to rival it, rather as the Samaritan Temple did closer to home. The Leontopolis temple is known almost entirely from the writings of Josephus, who provides a certain amount of information on the politics of its creation.[62] The founders

---

of the Ruling Power in Classical Antiquity. Papers presented at a conference held in the University of Alberta on April 13–15, 1994 to celebrate the 65th anniversary of Duncan Fishwick (Ann Arbor MI 1996), H. Cancik and C. Hitzl (eds.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seinen Provinzen* (Tübingen 2003).

59 R. Gordon, Mithraism and Roman Society, *Religion* 2 (1972) 92–121.

60 J. North, Religious Toleration in Republican Rome, *PCPhS* 25 (1979) 85–103.

61 *RICIS* 101/0101.

62 For its foundation in the reign of Ptolemy Philometor see Josephus, *Antiquities* 13.3.2. For its design and destruction *Jewish War* 7.10.2–3. See i. a. A. Wasserstein, Notes on the Temple of Onias at Leontopolis, *Illinois Classical Studies* 18 (1993) 119–129, E.S. Gruen, The Origins

were priests fleeing the Seleukid king and taking refuge with his rival Ptolemy Philometor who sponsored the creation of the new temple. But it is clear there was already a substantial Jewish population in Egypt and that sacrificial cult at their own temple, led by Levite priests had its attraction for them too. The success of the new locative cult of Jahweh seems to have depended not only on its utility to the founding priests and the sponsoring king, but also its appeal to an established diasporic population. The temple seems to have survived until it was destroyed by the Roman governor in the wake of the Jewish War, another indication if one were needed of the potential feedback loops that united diasporic and ancestral forms of the same religion.

The energetic version of domestication was represented by deliberate initiatives to give an alien god a place within the public cults of the city. These initiatives took the form of cultural projects that may well be compared with what happened to Isis at Memphis in the early third century BC or to the creation of Sarapis in Alexandria. The history of successive domestications of alien gods in Republican Rome has attracted a great deal of attention.[63] Procedures certainly changed over time but a consensus seems to have developed that new deities were given a physical space in the city for a temple; a temporal slot in the civic calendar for a festival; and that provision was made for a division of sacerdotal function between those priests who performed and/or embodied the specific and more exotic rituals of the deity (who might be foreigners and/or women as in the case of Ceres and Cybele), and other priests (senatorial members of a priestly college) who had authority over the cult.[64]

The well attested case of Cybele shows that the story did not necessarily end with domestication. As in the case of Greek Isis, just a couple of generations earlier, the sequel to this cultural project was presumably unplanned. Phrygian Cybele received a locative cult in the Temple State of Pessinus and already had a wider, utopian, appeal connected to her claim to be the mother of the gods (a universalizing claim not so different to that eventually made on behalf of Isis, with whom she seemed on occasion syncretized).[65] Her transfer to Rome

---

and Objectives of Onias' Temple, *Scripta Classica Israelica* 16 (1997) 47–70, J.J. Collins, *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (Grand Rapids MI 2000) 69–77.

63 E. Orlin, *Foreign Cults in Rome. Creating a Roman Empire* (Oxford & New York 2010).

64 For this compromise see Scheid, Graeco ritu, M. Beard, The Roman and the Foreign. The Cult of the "Great Mother" in Imperial Rome, in N. Thomas and C. Humphrey (eds.), *Shamanism, History and the State* (Ann Arbor 1994) 164–190.

65 F. Colin, L'Isis "dynastique" et la Mère des dieux phrygienne. Essai d'analyse d'un processus d'interaction culturelle", *ZPE* 102 (1994) 271–295, V. Gasparini, La '*Palaestra*' d'Herculanum:

and her domestication there as Magna Mater Deorum was a cultural project of some complexity, involving consultation of oracles, diplomacy within the Roman elite and between Rome, Pessinus and the Attalid kings, and the creation of a new representation of the god that retained the essence of the alien, but contained it within Roman forms. Again as in the case of Isis at Memphis, the aims were local and contingent: the provocation was the disastrous course of the Hannibalic War at the end of the third century BC, and the physical sphere allocated to her cult was limited to the Palatine Hill where she had her temple, the adjacent Circus Maximus where the games of the Megalensia took place and—for the period of that festival—the streets of the city through which her eunuch priests were allowed to process. And like Greek Isis, the peculiar hybrid form generated in this project turned out to be enormously popular abroad. The cult of Magna Mater was imitated and diffused throughout the cities of Gaul, Italy, Spain and Africa but always in her Roman form. On occasion we can observe further localization of her cult, often with local peculiarities: at Allobrogian Die she was syncretized with a local deity; at Die and at Lectoure votive altars show she had become the focus of *taurobolia*, initiatory rites that referred to Roman sacrificial norms; a highly conventional cult of Magna Mater was established in Lyon in AD 160, established by a formal transfer of cult that involved the participation of the council of the colony and of a Roman priestly college; at Mainz, Magna Mater shared a temple with Isis which was also the site of cursing rituals.[66] Isis arguably had a similarly tangled history in the Roman period. The culmination of the *Golden Ass* sees Lucius encounter her first as a private epiphany of the kind associated with mystery cults, and then in what is clearly meant to be a public civic festival at the opening of the sailing season. City after city found a place for Isis in their public cults, others sponsored or tolerated the creation of Isis temples.[67] There were various local domestications, like the syncretism between Isis and the tutelary deity Noreia in Noricum,[68] and as in the case of Cybele her eventual installation in Rome.

---

un sanctuaire d'Isis et de la *Mater Deum*, *Pallas* 84 (2010) 229–264, L. Bricault, Mater Deum et Isis, *Pallas* 84 (2010) 265–284.

66 R. Turcan, *Les religions de l'Asie dans la vallée du Rhône* (Leiden 1972), M. Hochmuth and M. Witteyer, Holocaustes et autres offrandes alimentaires dans le sanctuaire d'Isis et de Magna Mater à Mayence, in S. Lepetz and W. van Andringa (eds.), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine. Rituels et pratiques alimentaires. Archéologie des plantes et des animaux* (Montagnac 2008) 119–123.

67 L. Bricault, *Les cultes isiaques dans le monde gréco-romain* (Paris 2013).

68 Chr. Flügel, H. Dolenz, and M. Luik, Nachgrabungen im Tempelbezirk der Isis Noreia bei Hohenstein im Glantal, *Carinthia* I, 195 (2005) 55–71, P. Scherrer, Noreia—prähistorisch-

The notion of 'cultural biography' was coined by the anthropologist Igor Kopytoff as a way of getting past the difficulties of classifying exchanged objects as either 'gifts' or 'commodities'. Instead of this dichotomous taxonomy, Kopytoff proposed that we envisage objects as undergoing repeated processes of commodification and decommodification at various points in their use-life, subject to the shifting social contexts in which they were deployed.[69] A house for instance might be inherited, then sold on, then passed in part or whole to a partner through marriage, used as surety for a loan and so on, being at times legacy, commodity, gift, and a potential commodity. Comestibles, art works and other objects that are commonly involved in rituals of commensality, reciprocal giving and thesaurization are particular liable to acquired complex cultural biographies. Other scholars have approached the same problems by looking at the way objects may become 'entangled' in social relations.[70] What I suggest—on the basis of the examples of Isis and Cybele—is that we envisage deities in the same way, as undergoing processes of utopianization and processes of localization, their transformations entangled on each occasion with shifts in social and political geography and identity characteristic of a world of empires and diasporas.

The term localization—suggested by Smith's notion of locative forms—naturally evokes the language of globalization theory. Globalizing processes are now commonly treated as running alongside localizing ones, with local appropriations of the global generating a sense of specific place imagined in relation to a wider system. There is an obvious danger of allowing 'global', 'utopian', 'diasporic' and 'universalizing' to become confused: connections exist between these attributes but they are not synonyms. That said, the processes through which some religions were repeatedly universalized and then localized provide an important context for the evolution of the religions of late antiquity in many of which assertions of the importance of specific places—pilgrimage sites, Holy Lands, the tombs of the saints and so on—co-exists with their universalizing and utopian claims. That traffic between the local and the global can be observed very early on. Already the Pauline corpus reveals a movement that made universal claims, but articulated them in relation to an historical

---

gallorömische Muttergottheit oder Provinzpersonifikation?, in M. Hainzmann (ed.), *Auf den Spuren keltischer Götterverehrung* (Wien 2007) 207–241.

69 Kopytoff, *The Cultural Biography of Things*.

70 E.g. N. Thomas, *Entangled objects. Exchange, material culture, and colonialism in the Pacific* (Cambridge MA 1991), M. Dietler, *Archaeologies of Colonialism. Consumption, Entanglement, and Violence in Ancient Mediterranean France* (Berkeley, Los Angeles & London 2010).

narrative set in a very specific landscape. It also makes clear that local forms of ritual and authority had already begun to develop across the Christian diaspora in its first two generations. The diversity of local forms of the worship of Isis and Magna Mater, Jupiter Dolichenus and Mithras across the Roman world display the same phenomenon. Alongside these tendencies among new and emergent religions we might note the increased prominence in cults of all kind of 'epiphanies', moments when the divine and the transcendent touches one place at one time.[71] The factors encouraging groups to localize the divine were clearly extraordinarily strong: the isolated nature of diaspora groups, the dispersal of religious authority and its charismatic nature, the social dynamics of small groups living among those who did not share their ritual practices presumably all played a part along with the more mundane practical problem of long distance communication and decision making across a vast scattered community. A major challenge faced by the new religions was to sustain coherence and maintain authority above the local level. It is a little easier to see why letter writing, travelling apostles and sacred texts came to confer such an advantage on those groups who made use of them.

Persecute or Patronize?

One final relation between the growth of empires and diasporas and the evolution of new religions forms is worth discussing here because Isis has a special part in it. With increasing intensity over the period of my survey temporal powers made attempts to persecute utopian religions or to patronize them.[72]

The issue was not a general resistance to religious innovation. Initiatory movements *per se* seem to have encountered no opposition, and some new cults (mostly locative ones, such as oracles) came to have honoured positions in their native cities. Besides, all the cultural projects I have been discussing show temporal authorities actively involved in innovation. Roman emperors had patronized particular deities from the start, building them temples,

71 For the prominence of epiphany in the religious life of the early Roman empire see Lane Fox, *Pagans and Christians*. The latest and most sophisticated addition to this literature is V. Platt, *Facing the Gods. Epiphany and representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion* (Cambridge 2011). The notion had much older roots, of course, but the transcendant and cosmic nature of the deities is much clearer in, say, the literature of the so-called Second Sophistic than it is in Homer or the tragedians where the gods often seem implicated in narrative time as their human interlocutors.

72 See for instance, in this volume, the contributions of Aliquot and Martzavou, 135–146 and 163–192.

claiming their special favour and sponsoring elaborate festivals in their name.[73] Yet utopian religions did seem to attract a special response. Manicheans were persecuted in both the Roman and Persian Empires during the late third century AD. The Roman tetrarchs justified their attack on Manichaeism in terms of its novelty, its moral character and its Persian origin.[74] In fact the Sassanian emperor Shapur I had recently energetically set about a reform of Zoroastrianism, and Persian persecutions of Manicheans were to follow. Diocletian's Great Persecution of the Christians, Constantine's conversion, and the appeal to him made by some Christians in Persia all suggest a common sense of a new relation between empire and the emergent religions.[75] Where Persian and Hellenistic rulers (and perhaps the Roman Republic) had sought support from all the major cult centres in their reach—seeking to accumulate the symbolic capital of multiple locative cults—the new utopian religions offered a beguiling complement to other kinds of universalism. Locative religions had never been as closely integrated with imperial power as some had come to be with ethnic polities or city-states for the very good reason that they operated at a different scale. Empire had struggled to create empire-wide rituals. Chinese emperors might tour the corners of their empire performing rituals on sacred mountains, Roman emperors might try to orchestrate simultaneous celebration of their anniversaries, but most ritual action remained highly localised. Utopian religions operated more naturally at the grand scale. Buddhism was patronised by Ashoka in India in the third century BC, providing him with a means of advertising his virtue from the Hindu Kush to central India in a range of imperial languages. Another indication of this change is the Persian emperors' evolving engagement with Zoroastrianism between the Achaemenid and the Sassanian periods: Darius made Ahura Mazda the primary deity invoked at Behistun, but he and his successors also sought the support of Marduk in Babylon, the Apis bull in Egypt, Apollo at Magnesia on the Maeander and Jahweh in Jerusalem (among many others). Shapur, on the other hand, created something more like an imperial church. Imperial foundations, conflicts between religious and temporal leaders and state suppression of

73 K. Bülow Clausen, Domitian between Isis and Minerva: The Dialogue between the "Egyptian" and "Graeco-Roman" Aspects of the Sanctuary of Isis at Beneventum, in L. Bricault and M.J. Versluys (eds.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality between local and global* (Palermo 2012) 93–122, and, in this volume, the contribution of G. Capriotti Vittozzi, 237–259.

74 FIRA II 580–581 translated with comments, in M. Beard, J. North, and S. Price, *Religions of Rome. Volume 2, A sourcebook* (Cambridge 1998). Item 11.12.

75 T.D. Barnes, Constantine and the Christians of Persia, *JRS* (1985) 126–136.

heresy would characterise late antiquity and the middle ages across the Old World. Structurally both persecution and patronage were attempts to close the gap between two systems of authority. That gap had grown gradually wider as autonomous, differentiated religions evolved.

Isis has a special place in this story since imperial patronage of her, first by the Ptolemies and then by the Flavian emperors, went beyond the kind of patronage Caesar had devoted to Venus or Augustus to Apollo, and because Isis worshippers were among the earliest groups to suffer persecution in Rome. I have characterized her cultural biography as an alternation of utopianizations and localizations: it is the local forms we know best. Unlike later religions her worship hardly extended beyond the Roman Empire, and within it her iconography and epigraphy is concentrated within urban environments above all, even if she was formally domesticated into the public cults of few cities.[76] The parallel in her social distribution in the western provinces with the cult of Magna Mater is well established.[77] If we follow Andreas Bendlin in characterizing Roman religion as expanding through "the additive extension of an open system",[78] then Isis had simply taken up one of the many places available within Greek and Roman polytheisms. If she had a few unique and characterizing features—particular attributes, a distinctive iconography and titulature—that too was highly conventional. Isis, in other words, seems to have colonized existing niches within the religious ecology of the empire without significantly disrupting it.

But this is not the whole story. After all Isis did generate some negative reception in Rome, a sign that her worship tested the openness of the system, and for at least some of her worshippers—those who underwent initiations—she was more than just another civic goddess. Perhaps we over-estimate the openness of civic religion. Many features of the religious systems of ancient city-states did make additions easy: most were polytheistic; few depended on very detailed cosmological claims; each civic 'religion' was already an accumulation of rituals, often with explicitly different histories. But none of this

76 Bricault, *Atlas*. See also the remarks of M. Malaise, Isis en Occident: Thèmes, questions et perspectives d'un colloque, in L. Bricault (ed.), *Isis en Occident. Actes du IIème colloque international sur les études isiaques, Lyon III, 16–17 mai 2002* (Leiden & Boston 2004) 479–490.

77 A. Perrissin-Fabert, Isis et les dieux orientaux dans l'armée romaine, ibid. 449–478.

78 A. Bendlin, Peripheral Centres Central Peripheries. Religions Communication in the Roman Empire, in H. Cancik and J. Rüpke (eds.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion* (Tübingen 1997) 35–68. For a different view see P. Garnsey, Religious Toleration in Classical Antiquity, in W.J. Shiels (ed.), *Persecution and Toleration* (Oxford 1984) 1–27.

meant the system was regarded as incomplete or deficient, and occasional hostile reactions show that admission was not always to be taken for granted. New gods had to add something to the existing mix, otherwise syncretism might be just as effective a means of integrating their worshippers. What did Isis bring with her that was new? What was her entrance fee into the civic niches she colonized? Why were individuals and a few cities willing to divert their time and wealth from other gods to her?

The early history of Isis at Rome, from its appearance in the first (or maybe the second) century BC to its patronage by the Flavians after the civil war of AD 69, provides the best studied instance of her penetration of a new civic environment.[79] Central to most discussions have been the years from the Triumviral period to the reign of Tiberius, during which several episodes of restriction and a few of patronage are recorded. For the persecutions of the 50s BC or of Tiberius' reign we can find various local and topical explanations. Civic chaos in Rome often seems to have promoted traditionalist reaction. The early years of Tiberius' reign were also marked by action against the Jews, and also by renewed moral legislation of the kind recorded in the Senatus Consultum from Larinum. Isis was not unique in being a target on these occasions: even contemporaries realised that bouts of tension with Jews and Christians often reflected other tensions in the civic community.[80] Most recent discussion has been focused on political disputes, with the people and their *popularis* champions cast as innovators, and senators and magistrates as conservatives. The dominance of ritual by the political elite certainly argues against any 'purely religious' explanation, but the converse is true: reductionist accounts in which a religious dispute is 'explained' by translating it into political subtexts is equally unsatisfactory. Nor was Rome allergic to religious innovation in this period. Isis had both advocates and opponents among the elite (all of whom probably presented themselves as conservatives the more they engaged in unprecedented action). A range of leaders seem to have been happy to have her, so long as she was allocated her correct place in the system,

79 M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (Leiden 1972), S.A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World* (Leiden & Boston 1995), J. Leclant, La diffusion des cultes isiaques en Gaule, in L. Bricault (ed.), *Isis en Occident*, 95–105, M.J. Versluys, *Isis Capitolina* and the Egyptian Cults in late Republican Rome, in L. Bricault (ed.), *Isis en Occident*, 421–448, E. Orlin, Octavian and Egyptian Cults. Redrawing the Boundaries of Romaness, *AJPh* (2008) 231–253, M. Malaise, Octavien et les cultes isiaques à Rome en 28, in L. Bricault and R. Veymiers (eds.), *Bibliotheca Isiaca* II (Bordeaux 2011) 185–199.

80 Tertullian *Apology* 40 makes the point eloquently.

a highly traditional Roman response to religious innovation.[81] The association of Isis with subordinate classes cannot be sustained. The worship of Isis spread to Italy and the west from centres like Delos, where it had been established by members of the Egyptian commercial diaspora who were wealthy enough to build her temples and set up inscriptions.[82] Her vectors to the west were drawn from the same moderately well-off Italian groups through which a vast range of Greek visual culture and some tastes had been introduced to the societies of central Italy.[83] Part of the attraction of Isis was linked to that wider fascination with all things Egyptian that has been documented with such care by Miguel John Versluys.[84] Yet the specifically novel content of Isis worship must account for part of its attraction. Much of Isis worship was so similar to existing cults of Demeter/Ceres or Venus that it can have offended no-one familiar with those cults. It is difficult to resist the conclusion that part of the appeal of Isis worship was that complex of cosmological claims and ritual performances that struck adherents as genuinely new.[85]

Anthropological studies into support such an hypothesis. For a new element to be accepted into a belief system it must be *both* congruent with existing components of a belief system, *and also* challenge its self-sufficiency. As Ernest Gellner put it

> Though belief systems need to be anchored in the background assumptions, in the pervasive obviousness of an intellectual climate, yet they cannot consist entirely of obvious, uncontentious elements. There are many ideas which are plainly true, or which appear to be such to those

81 Orlin, *Octavian and Egyptian Cults*. The argument owes a good deal to M. Beard, *The Roman and the Foreign*.

82 L. Bricault, Associations isiaques d'Occident, in C. Giuffrè Scibone and A. Mastrocinque (eds.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro* (Stuttgart 2012) 91–104.

83 P. Zanker (ed.), *Hellenismus in Mittelitalien* (Göttingen 1976), T. Habinek and A. Schiesaro (eds.), *The Roman Cultural Revolution* (Cambridge 1997), M. Cébeillac-Gervasoni (ed.), *Les bourgeoisies municipales italiennes aux IIe et Ier siècles av. J.-C.* (Naples 1981), H. Solin, F. Coarelli, and D. Musti (eds.), *Delo e l'Italia* (Rome 1983), A. Wallace-Hadrill, *Rome's Cultural Revolution* (New York 2008).

84 M.J. Versluys, *Aegyptiaca Romana. Nilotic scenes and the Roman views of Egypt* (Leiden & Boston 2002); id., Orientalising Roman gods, in: C. Bonnet & L. Bricault (eds.), *Panthée. Religious transformations in the Graeco-Roman Empire* (Leiden & Boston 2013) 235–259.

85 J. Alvar, *Romanising Oriental Gods. Myth, salvation and ethics in the cults of Cybele, Isis and Mithras* (Leiden & Boston 2008).

> who have soaked up a given intellectual atmosphere: but their very cogency, obviousness, acceptability, makes them ineligible for serving as the distinguishing marks of membership of a charismatic community of believers. Demonstrable or obvious truths do not distinguish the believer from the infidel, and they do not excite the faithful. Only difficult belief can do that. And what makes a belief difficult? There must be an element both of menace and risk.[86]

This is the crux of the relationship between Isis cult and power at Rome. Whether its soteriology was regarded as immediate and mundane, or transcendent and cosmic, it had to add something new. And it was the power of the new which drew some to try to exclude it, and others to take a risk in order to find a place for it within a religious system that suddenly seemed to lack something.

What was the dangerous novelty offered by Isis? One common suggestion is that Romans were particularly wary of religious groups whose leaders were not drawn from propertied classes similar to those who supplied both priests and magistrates at Rome.[87] That does seem true in some cases—although the best examples are provincial and from the early empire—but the (admittedly scanty) sources on opposition to Isis at Rome make no mention of Isiac equivalents of Druids or messianic leaders. More prominence is given to the 'un-Roman' ethnic dimensions of the cult. Suetonius refers to the Tiberian persecution as directed against "Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus" and characterized these as "superstitiones": perhaps this picks up some of the rhetoric of the time, and attempt to draw a tighter line between Roman religion and alien cult.[88] Yet Rome had long experience in domesticating foreign cults.[89] It is difficult to escape the conclusion that what horrified Romans about Isis cult was the same thing that made it fascinating, an alien view of the world and a kind of power they had not come to expect from Venus, Ceres,

---

86 E. Gellner, *The Psychoanalytic Movement. The Cunning of Unreason* (London 1993) 40–41.

87 Gordon, *Religion in the Roman Empire*, F. Coarelli, Iside Capitolina, Clodio e i mercanti di schiavi, in *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani* III (Roma 1984) 461–475, M. Goodman, *The Ruling Class of Judaea. The origins of the Jewish revolt against Rome A.D. 66–70* (Cambridge 1987).

88 Suetonius *Tiberius* 36 (1) Externas caerimonias, Aegyptios Iudaicosque ritus compescuit, coactis qui superstitione ea tenebantur religiosas uestes cum instrumento omni comburere. (2) Iudaeorum iuuentutem per speciem sacramenti in prouincias grauioris caeli distribuit, reliquos gentis eiusdem uel similia sectantes urbe summouit, sub poena perpetuae seruitutis nisi obtemperassent. (3) Expulit et mathematicos, sed deprecantibus ac se artem desituros promittentibus ueniam dedit.

89 Orlin, *Foreign Cults in Rome*.

Juno and the rest. Adding her to the system changed that system, and changed its participants.

The utopian elements of Isis worship were far less prominent than those that drove late antique empires to see religions like Manichaeism and Christianity as forces that must be embraced or obliterated. The Iseum Campense that marked the Flavians' definitive incorporation of Isis among the cults of Rome, is in many ways analogous to all those other temples build by Republican triumphators and Roman emperors to recognise the favour of one deity among the many. Yet Isis had showed her favour not by answering a battlefield vow but through miraculous epiphany and prophesy in Egypt, and perhaps too by saving an imperial prince in Rome, and the Iseum would be the centre of initiatory cult for individuals that went beyond what Magna Mater delivered on the Palatine. Located very early in the evolutionary process I have been outlining, her cult nevertheless shows the first signs of the gap between religious and imperial universalisms that would dominate late antiquity.

PART 2

Isis and the Hellenistic World

CHAPTER 4

Sarapis, Isis et le pouvoir lagide

Bernard Legras

Les immigrants hellénophones installés en Égypte à la suite de la conquête d'Alexandre, issus de mondes et d'espaces variés, cités grecques, États-*ethnè* grecs ou communautés « barbares », ont dû revisiter le rapport étroit, consubstantiel, qui unit la religion et le politique dans la tradition grecque, depuis Homère, car ils sont alors tous devenus sujets des Ptolémées[1]. La mise en place d'une structure monarchique accompagne en effet une réévaluation de la place respective des dieux grecs dans une structure sociale nouvelle, la Communauté des Hellènes. Le contact avec les dieux de l'Égypte dans le cadre d'une société multiculturelle interfère dans la réélaboration des identités divines. Les relations entretenues par le pouvoir lagide avec les clergés égyptiens joue un rôle déterminant dans les faveurs accordées par les Ptolémées à telle ou telle divinité traditionnelle. La rivalité entre l'Ammon thébain et le Sarapis/Osiris memphite trouve ainsi un écho retentissant dans l'Alexandrie ptolémaïque. Les bonnes relations entre les souverains macédoniens et les grands-prêtres de Memphis jouent un rôle déterminant dans la promotion de deux divinités issues du laboratoire memphite, Isis et Sarapis[2], et probablement aussi pour l'intérêt des Grecs de la *chôra* pour le Sarapieion memphite[3].

L'appropriation de divinités issues de la tradition religieuse égyptienne par les Ptolémées est la conséquence directe de la mise en place d'une monarchie

---

* Je remercie chaleureusement Laurent Bricault pour ses remarques concernant ma communication. Elle en fut considérablement enrichie.

1 Sur les caractères de la monarchie hellénistique en Égypte, cf. B. Legras, Le pouvoir des Ptolémées : singularité égyptienne ou normalité hellénistique ?, dans : E. Santinelli-Foltz, Chr.-G. Schwentzel (éd.), *La puissance royale. Image et pouvoir monarchique de l'Antiquité au Moyen Âge, Valenciennes, 1er-2 octobre 2010* (Rennes 2012) 73-83.

2 D.J. Thompson, *Memphis under the Ptolemies* (Princeton 1988), en part. 106-154, et J. Quaegebeur, The Genealogy of the Memphite High Priest Family in the Hellenistic Period, dans D.J. Crawford, J. Quaegebeur, W. Clarysse, *Studies on Ptolemaic Memphis*, Studia Hellenistica 24 (Louvain 1980) 43-81.

3 B. Legras, *Les reclus grecs du Sarapieion de Memphis. Une enquête sur l'hellénisme égyptien*, Studia hellenistica 49 (Leuven – Paris – Walpole, MA 2011), en particulier Ch. VIII 253-271 : L'univers religieux des reclus du Sarapieion.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2014 | DOI 10.1163/9789004278271_005

janiforme, où le souverain est à la fois *basileus* gréco-macédonien et pharaon égyptien. La revendication affirmée d'une double légitimité grecque et égyptienne conduit les pharaons grecs à assumer le lien privilégié établi par leurs prédécesseurs égyptiens avec certaines divinités, au premier rang la triade Osiris, Isis et Horus. La distinction d'Apis, le taureau memphite, devenu la divinité Osiris-Apis, est inaugurée et légitimée par Alexandre le Grand, quand « il offrit un sacrifice aux dieux en particulier à Apis » (Arrien, *Anabase* III, 1, 3-4) pour célébrer à Memphis la « libération » de l'Égypte de la domination perse. L'arrivée à Alexandrie de l'image grecque de Sarapis, sous forme d'une sculpture attribuée à Bryaxis, s'opère semble-t-il très tôt, sous le premier Ptolémée, vers 310 ou vers 295[4]. Elle implique certainement l'existence d'un temple alexandrin de Sarapis qui aurait été visité par des Grecs[5]. Désormais, Sarapis (Sérapis) sera fondamentalement pour les Égyptiens l'*interpretatio graeca* d'Osiris[6]. Le rapprochement entre Osiris, Sarapis et Dionysos est une donnée de ce qu'il est encore convenu de nommer les « syncrétismes » de l'époque ptolémaïque[7]. L'équivalence Osiris-Dionysos est posée dans le monde grec dès le V^e^ siècle (Hérodote II, 42, 2). Le lien entre le pouvoir royal des conquérants gréco-macédoniens et Sarapis semble cependant se mettre en place seulement sous Ptolémée II. Il est au cœur d'une monarchie fondée depuis Ptolémée II par l'union d'un couple humain-divin. La Stèle de Mendès (Caire CG 22181) apporte la preuve que des prêtres égyptiens ont accepté l'idée que l'union de Ptolémée Philadelphe et d'Arsinoé II trouve un modèle dans la tradition égyptienne avec le mariage d'Osiris et d'Isis, alors que les poètes de cour grecs mettent en avant l'union de Zeus et d'Héra[8]. La promotion d'Isis sous

4 Cf. W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, ÉPRO 32 (Leyde 1973). L'arrivée de la statue à Alexandrie daterait, pour J.E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies*, ÉPRO 25 (Leyde 1972) 1-13, de la fin du règne de Ptolémée I^er^.

5 D. Kessler, Das hellenistische Serapeum in Alexandria und Ägypten in ägyptologischer Sicht, dans : M. Görg, G. Hölbl (éd.), *Ägypten und der östliche Mittelmeerraum im 1. Jahrhundert v.Chr.*, Ägypten und Altes Testament 44 (Wiesbaden 2000) 163-230, en part. 193.

6 St. Pfeiffer, The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt, dans : P. McKechnie, Ph. Guillaume (éd.), *Ptolemy II Philadelphus and his World*, Mnemosyne. Suppl. 300 (Leyde 2008) 387-408, en part. 391.

7 P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford 1972) I 201-206 et 255-256.

8 Chr. Thiers, Le mariage divin des dieux Adelphes dans la stèle de Mendès (Caire CG 22181), *ZÄS* 134 (2007) 64-65. La lecture de la stèle proposée par l'auteur remet en cause l'absence criante de documentation égyptienne concernant l'assimilation des dieux Adelphes et du couple Osiris/Isis, qualifié respectivement dans la stèle avec les épithètes « Celui dont le nez est vivant » et « l'âme de l'Orient ».

Ptolémée II est probablement liée à la personnalité d'Arsinoé II et de l'amiral Callicratès de Samos[9]. Avec la naissance de la thalassocratie ptolémaïque, Isis se voit dotée de l'un des pouvoirs majeurs d'Aphrodite, la protection de toutes les activités maritimes. L'assimilation de la reine à Isis lie étroitement le pouvoir royal et la famille isiaque. Isis *Euploia* naît d'Arsinoé-Aphrodite *Euploia*. Le processus de rapprochement entre les reines lagides et les déesses a été décrit par Peter M. Fraser et accepté par Michel Malaise : « Au départ, la reine, comme le roi, avait besoin d'une personnalité divine. La première étape fut de lui prêter une épithète cultuelle empruntée à une divinité grecque ou égyptienne. (…) Puis, une assimilation intervient lorsque le nom d'Arsinoé II est juxtaposé à celui d'une déesse. Enfin, à partir de Cléopâtre III, une réelle identification survient entre Isis et la souveraine, cette dernière renonçant même à son nom personnel pour se désigner »[10]. La (re)construction du Sarapieion alexandrin sous Ptolémée III manifeste dans le paysage urbain alexandrin la place donnée à Sarapis dans le culte royal, désormais organisé par les associations cultuelles de *basilistai*. L'intronisation de Sarapis et d'Isis comme protecteurs officiels de la dynastie lagide peut être datée très précisément de 217, date de la victoire de Raphia. C'est alors qu'est frappée une série monétaire en argent, destinée à circuler, où figure le couple Sarapis/Isis en « Sauveurs » du royaume de Ptolémée IV. Sarapis est donc promu au premier rang, alors que les premiers monnayages lagides ne font figurer que le dieu Ammon[11]. Le renforcement des liens entre Alexandrie et Memphis au début du II^e^ siècle favorise sans discussion cette montée en puissance des deux divinités.

Cette contribution se propose de réfléchir à trois questions relatives au rôle des rois lagides dans la naissance d'un culte combiné d'Isis et de Sarapis en milieu égyptien grec ou hellénisé. Il s'agit d'évaluer le jeu qui s'établit au fil des trois siècles de domination grecque sur l'Égypte entre trois entités, la déesse Isis, le dieu Sarapis et le *basileus-pharaon*. Elle analysera plus particulièrement trois dossiers : 1 /La présence des deux divinités en milieu grec

9 L. Bricault, *Isis, Dame des flots*, Aegyptiaca Leodiensia 7 (Liège 2006), en particulier 22-36. Cf. aussi S. Albersmeier, Das "Isisgewand" der Ptolemäerinnen: Herkunft, Form und Funktion, dans : P.C. Bol, G. Kaminski, C. Maderna (éd.), *Fremdheit-Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Städel Jahrbuch N.F. 19 (Francfort s/Main 2004) 421-432, et ead., Griechisch-römische Bildnisse der Isis, dans : H. Beck (éd.), *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung, Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie, 26. November 2005-26. Februar 2006* (Francfort s/Main 2005) 310-314.

10 M. Malaise, Le *basileion*, une couronne d'Isis : origine et signification, dans : W. Claes, St. Hendrickx, H. de Meulenaere (éd.), *Elkab and beyond: Studies in Honour of Luc Limme*, OLA 191 (Louvain, 2009), 439-455, cit. 447; cf. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* 237-246.

11 L. Bricault, Sarapis et Isis, sauveurs de Ptolémée IV à Raphia, *CE* 74 (1999) 334-342.

avant la mise en place de la dynastie lagide ; 2 /La genèse de leur culte associé sous les trois premiers Ptolémées en s'interrogeant sur la politique royale ; 3 / Les questions posées par la « concurrence » qui peut exister au niveau de ces couples royaux divinisés *genrés*. Deux milieux sont privilégiés dans l'étude, Alexandrie et Memphis. Cette réflexion s'intègre dans le cadre défini par trois études récentes qui ont considérablement renouvelé notre approche de ces cultes sous les Ptolémées[12].

1 La présence d'Isis et de Sarapis en milieu gréco-égyptien avant la conquête d'Alexandre

Hérodote (II, 42) voyait dans Isis et Osiris les seules divinités auxquels les Égyptiens rendaient un culte « tous sans distinction » (ὁμοίως ἅπαντες). Si l'historien d'Halicarnasse exagère sans doute, comme souvent, son témoignage n'en révèle pas moins la faveur grandissante dont jouissent les deux divinités au cours du premier millénaire av. n.è. Le développement de cette « piété isiaque » que l'on constate dans les documents officiels et privés est fondamentalement lié, dans un millénaire de grands bouleversements, à leur double fonction de dieux protecteurs dans la vie présente, et de garants d'une promesse de vie après la mort[13]. C'est dans ce contexte où Isis apparaît avant tout comme une « mère divine » rassurante associée à son époux Osiris et à Horus enfant, que l'on peut réfléchir à leur place dans la piété des Grecs déjà présents sur le sol égyptien. Les deux milieux que l'on peut mettre en avant sont celui des Hellénomemphites et celui de l'*emporion* de Naucratis. Il s'agit là d'espaces de contact où les Grecs installés comme résidents en Égypte ont

12 Ph. Borgeaud, Y. Volokhine, La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle, *ARG* 2 (2000) 37-76 ; D. Devauchelle, Osiris, Apis, Sarapis et les autres. Remarques sur les Osiris memphites au Ier millénaire av. J.-C., dans : L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au Ier millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents. Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée* (*Université Lumière-Lyon 2*) *les 8 et 9 juillet 2005*, BdÉ 153 (Le Caire 2010) 49-62 ; M. Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria. Untersuchungen zur Architektur und Baugeschichte des Heiligtums von der frühen ptolemäischen Zeit bis zur Zerstörung 391 n. Chr.*, Études alexandrines 15 (Le Caire 2008) ; cf. aussi, récemment, la synthèse de M. Bergmann, Sarapis im 3. Jahrhundert v.Chr., dans : G. Weber (éd.), *Alexandreia und das ptolemäischen Ägypten. Kulturbegegnungen in hellenistischer Zeit* (Berlin 2010) 109-134.

13 Cf. Fr. Dunand, Culte d'Isis ou religion isiaque ?, dans : L. Bricault, M.J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies M. Malaise* in honorem, *Liège, 27-29 novembre 2008*, RGRW 171 (Leyde-Boston 2010) 40-54, en part. 42-43.

découvert des divinités qui n'ont donc nullement été brutalement révélées aux immigrants grecs et à leurs rois du fait de la conquête.

1.1 *Sarapis et les Hellénomemphites*

La plainte d'Artémisia[14], montre clairement que les Hellénomemphites connaissent Osérapis[15], mais sans l'associer à Isis dans ce document datable du dernier tiers du IVe siècle : « Ô Seigneur Osérapis et vous les dieux qui siégez avec Osérapis ! Moi, Artémisia, fille d'Amasis, j'élève devant vous cette plainte contre le père de ma fille qui l'a privée de présents funéraires et de sépulture. Comme il n'a pas fait justice envers moi et envers ses enfants et qu'il a commis un acte injuste envers moi et ses enfants, puissent Osérapis et les dieux (qui l'assistent) faire qu'il ne reçoive pas (lui non plus) de sépulture de la part de ses enfants et qu'il ne soit pas en mesure d'enterrer ses parents. Aussi longtemps que cette imprécation est déposée ici, qu'il disparaisse dans le malheur de la terre et de la mer, lui-même et les siens par la volonté d'Osérapis et des dieux qui siègent avec Osérapis. Artémisia a déposé cette imprécation, en suppliant Osérapis de prononcer le jugement, lui et les dieux qui siègent avec Osérapis. Aussi longtemps que cette imprécation est déposée ici, que le père de la fillette ne connaisse nullement la grâce des dieux. Quiconque enlèverait cette écriture et lèserait Artémisia, que la divinité lui inflige la punition . . . »[16]. Le même constat peut être fait à propos de la « stèle Nahman » qui présente deux scènes superposées et séparées horizontalement par une inscription grecque[17]. Le registre supérieur présente une scène de *prothésis* grecque, alors que le registre inférieur porte une scène égyptisante : un personnage masculin debout déposant des offrandes sur un autel dressé devant Osiris assis sur un trône. Isis en est absente.

1.2 *Isis naucratite*

La documentation naucratite est considérable et son étude a été profondément renouvelée dans les années 1980-1990 avec les travaux de William

14 *P. Artemisia=UPZ* I, 1.

15 Cf. A. Świderek, Sarapis et les Hellénomemphites, dans : J. Bingen, G. Cambier, G. Nachtergael (éd.), *Le Monde grec. Pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux* (Bruxelles 1975) 670-675.

16 Trad. J. Mélèze Modrzejewski, *Sterêsis thêkès*. À propos du délit religieux dans l'Égypte grecque et romaine, *Symposion 1993. Vorträge zur griechischen und hellenistischen Rechtsgeschichte / Actes du IXe Colloque international d'histoire du droit grec et hellénistique, Graz-Andritz, septembre 1993* (Cologne – Weimar – Vienne 1994) 201.

17 P. Gallo, O. Masson, Une stèle 'hellénomemphite' de l'ex-collection Nahman, *BIFAO* 93 (1993) 265-276.

Coulson, de Jean Yoyotte, d'Alain Bresson ou d'Astrid Möller[18]. On sait maintenant que l'établissement est une création égyptienne antérieure à l'arrivée des Grecs, qui eurent la possibilité d'y installer un lieu d'échanges à partir de 620[19]. Pour la sphère religieuse qui nous intéresse ici, le document le plus important est la *Stèle Ermitage* 8499 de l'an 16 d'Amasis, *i.e.* 554 av. n.è., publiée en 1992 par J. Yoyotte[20]. Elle représente Horus, Isis et un pharaon coiffant la couronne d'Osiris. Elle est présentée comme l'œuvre d'un « homme de Nokradj », la dédicace étant faite dans le village « Le Mur-de-Pekher(y) », sur le territoire de Saïs, certainement à proximité de Naucratis. Or Naucratis est une ville double dotée d'un quartier grec et d'un quartier égyptien. Les temples grecs de Naucratis ne comptent pas de sanctuaire d'Isis. Les fonctions de protection de la navigation et des marins y étaient dévolues à Aphrodite, qui possédait un *téménos*[21]. Les sources grecques naucratites ne font pas mention d'Isis, mais on peut admettre sans trop forcer l'interprétation que les Grecs de Naucratis pouvaient connaître cette déesse qui disposait dès 333 d'un sanctuaire à Athènes. L'information est donnée, on le sait bien, par un décret athénien[22] qui accorde à des marchands chypro-phéniciens de Kition le droit de construire un sanctuaire à Aphrodite « comme les Égyptiens ont fondé celui d'Isis ». Fordyce W. Michel a montré que les deux propositions émanent du même orateur athénien, Lycurgue[23], et que cette concession s'inscrivait dans la politique d'un leader politique soucieux d'assurer la prospérité économique d'Athènes en accueillant métèques et étrangers, en particulier les Égyptiens et les Chypriotes, grands importateurs de blé, dont il pouvait être favorable pour la cité de satisfaire les demandes. L'adoption d'Isis se fait peu après en Eubée, à Érétrie, selon une inscription[24],

18 Voir, entre autres, W.D.E. Coulson, I. Leventi, *Ancient Naukratis II, The survey at Naukratis and environs. Part I: The Survey at Naukratis* (Londres 1996) ; J. Yoyotte, Les contacts entre Égyptiens et Grecs : Naucratis, ville égyptienne, *Annuaire du Collège de France* 92 (1991-1992) 634-644 ; A. Bresson, Rhodes, l'Hellénion et le statut de Naucratis, *DHA* 6 (1980) 291-349 ; A. Möller, Naukratis as a Port-of-Trade Revisited, *Topoi* 12-13 (2005) 183-192.

19 D. Agut-Labordère, Le statut égyptien de Naucratis, dans : V. Dieudonné *et al.* (éd.), *Entités locales et pouvoir central : la cité dominée dans l'Orient hellénistique* (Nancy 2012) 353-373.

20 Yoyotte, *Naucratis, ville égyptienne*.

21 Bricault, *Isis, Dame des flots* 21-22.

22 *RICIS* 101/0101.

23 F.-W. Mitchel, Lykourgan Athens, dans : *Lectures in Memory of Louise Taft Semple*, Cincinnati Classical Studies, II (Norman, OK 1973) 194. Cf. Br. Le Guen-Pollet, *La vie religieuse dans le monde grec du V^e^ au III^e^ siècle avant notre ère* (Toulouse 1991), 216-219 n° 81.

24 *RICIS* 104/0101.

datable de la fin du IV^e ou du début du III^e siècle, mais là encore sans Sarapis[25]. À l'inverse, le prêtre égyptien Apollonios de Memphis (au nom véritable inconnu) implante Sarapis sans Isis dans l'île de Délos vers 220 av. n.è.[26]. La question demeure cependant posée de l'identité religieuse de la déesse honorée sous le nom d'Isis, une déesse dont l'essence fait l'objet d'une réélaboration au fil des siècles[27]. Il est possible que la diffusion du culte d'Isis « l'Égyptienne » ne soit en fait pas antérieure à l'année 270 av. n.è.[28].

Ces sources n'établissent donc pas un lien qui serait reconnu par les Grecs d'Égypte entre Isis et Sarapis. Dans le monde des cités grecques, l'acceptation ou l'adoption de la déesse Isis n'entraîne pas automatiquement un culte combiné de Sarapis et d'Isis. Il est impossible cependant de déterminer dans quelle mesure les Grecs des cités d'Athènes et d'Érétrie, voire les Grecs de Naucratis pouvaient avoir conscience de l'association de la divinité à la royauté qui remonte à l'Ancien Empire. On ne peut dire non plus dans quelle mesure ces Grecs ont eu conscience du lien existant avec Osiris, son frère-époux.

2 Le culte combiné de Sarapis et d'Isis : une volonté royale ?

La question se pose alors de déterminer quand le lien apparaît chez les Grecs d'Égypte et d'en déterminer les raisons. Nous l'aborderons avec deux dossiers très discutés, la fondation du Sarapieion d'Alexandrie, dossier reposant sur des sources littéraires, archéologiques et épigraphiques, et en second lieu avec le *P. Cair. Zen.* I 59034, un papyrus grec issu des archives de Zénon, qui mentionne la volonté d'édification d'un Sarapieion en 257 par un certain Zoïlos.

2.1 *La fondation du Sarapieion d'Alexandrie : Sarapis sans Isis ?*

La question de la part que les Ptolémées ont prise dans la construction et la diffusion du culte de Sarapis à Alexandrie se pose, car nous admettons que la divinité honorée l'est en tant que divinité poliade d'Alexandrie, une cité grecque. Nous considérons en effet que la ville fondée par Alexandre jouit bien du statut d'une *polis*, et qu'elle en possède les institutions caractéristiques, corps civique réuni en *ekklèsia*, existence d'une *boulè*, d'une *gérousia* et de magistratures, et

25 Cf. Ph. Bruneau, *Le sanctuaire et le culte des divinités égyptiennes à Érétrie*, ÉPRO 45 (Leyde 1975), n° I.

26 Ibid. 280-283 ; cf. *RICIS* 202/0101 et, dans ce volume, la contribution de P. Martzavou, 181–183.

27 L. Bricault, La diffusion isiaque : une esquisse, dans : Bol *et al.*, *Fremdheit-Eigenheit* 548; id., Les cultes isiaques en Grèce centrale et occidentale, *ZPE* 119 (1997) 117-122.

28 Ibid. 548.

qu'elles ont fonctionné jusqu'au règne de Ptolémée VIII Évergète, sinon jusqu'à la fin de l'ère ptolémaïque[29].

La tradition littéraire, qui date de l'époque impériale romaine, accorde un rôle essentiel aux Ptolémées qui apparaissent comme les instigateurs de la venue de la divinité à Alexandrie. Mais la date de l' « introduction » de la divinité ne fait pas consensus dans ces sources. Plutarque (*Isis et Osiris* 361F-362A) et Tacite (*Histoires* IV 83-84) mentionnent Ptolémée I^er^, mais le même Tacite connaît des versions l'attribuant à Ptolémée III. Clément d'Alexandrie (*Protreptique* IV, 48, 1-3) plaide pour Ptolémée II. Les Chronographes sont également en désaccord. Dans la version grecque de Jérôme (Eusèbe II, p. 119, éd. Schöne) l'arrivée de la statue date de 286, sous Ptolémée I^er^ ; mais la version arménienne (Eusèbe II, p. 120, éd. Schöne) donne 278, sous Ptolémée II. Cyrille (*Adversus Iulianum* I, 13) la place durant la 124^e^ olympiade (284-281) qui est à cheval sur le règne des deux premiers Ptolémées, mais il précise qu'il faut choisir une datation sous Ptolémée II. Il ne fait plus de doute aujourd'hui que le dieu nommé Sarapis à Alexandrie, où il est « une divinité à la fois souveraine, mantique et funéraire » selon l'expression de Philippe Borgeaud et Youri Volokhine, trouve son origine dans l'Osiris-Apis memphite connu par le *P. Artemisia* sous le nom d'Osérapis[30]. Ce transfert culturel d'une ancienne divinité égyptienne réinterprétée par les Grecs pourrait dater de la conquête d'Alexandre, car il est difficilement pensable que le souverain macédonien ait fondé la cité sans lui donner une divinité poliade ; le choix d'Osérapis, qui allait devenir Sarapis, trouve un indice dans le sacrifice fait à Memphis à l'autel d'Apis (Arrien, *Anabase* III, 1, 4). L'idée de donner à la nouvelle cité une divinité égyptienne hellénisée a pu être favorisée par la diffusion d'Isis dans le monde des cités grecques égéennes. S'il fallait donner le nom du conseiller qui aurait pu suggérer ce transfert de l'Osérapis memphite vers Alexandrie, nous proposerions volontiers Cléomène de Naucratis, qui a joué un rôle capital dans l'identification du site de Pharos pour l'édification de la première Alexandrie[31]. Les premiers récits sur l'origine du nom et du culte de Sarapis à Alexandrie datent de Ptolémée I^er^. Clément d'Alexandrie mentionne de fait les

29 Cf. B. Legras, *L'Égypte grecque et romaine* (Paris 2004 ; rééd. 2009) 103-113.

30 Borgeaud, Volokhine, *La légende de Sarapis* 38, insistent sur l'importance du laboratoire memphite pour la naissance de Sarapis, dieu des Grecs d'Égypte. Sarapis est bien, ibid. 76, la transformation grecque d'une vieille figure memphite.

31 B. Legras, *Kathaper ek palaiou* : le statut de l'Égypte sous Cléomène de Naucratis, dans : J.-Chr. Couvenhes, B. Legras (éd.), *Transferts culturels et politique dans le monde hellénistique, Actes de la table ronde du 7 février 2004*, Histoire ancienne et médiévale 86 (Paris 2006) 83-101.

Nomima Asias (« Mœurs d'Asie ») ou *Nomima barbarika* (« Mœurs barbares ») de Nymphodore d'Amphipolis, une œuvre écrite vers 300 av. n.è., qui explique, dans son Troisième Livre, la formation de ce nom par le fait qu'à Memphis l'Apis mort et embaumé était appelé une fois déposé dans un cercueil (*soros*), Soroapis (« Apis du cercueil »), que les Memphites prononçaient « Sarapis »[32].

Les découvertes archéologiques n'apportent de certitudes que pour la date de construction du Sarapieion sous Ptolémée III Évergète I^er^ (246-221). Les tablettes de fondation découvertes dans trois dépôts sur le site du temple en 1943, 1944 et 1945 par Alan Rowe apportent une preuve irréfutable. La plaquette en or publiée sous le numéro *IG Alex. Ptol.* 13 comporte ainsi deux textes, l'un en grec, l'autre en hiéroglyphes. Le texte grec est écrit sur trois lignes d'égale longueur dont les lettres sont gravées en pointillé, au poinçon : « Le roi Ptolémée, fils de Ptolémée et d'Arsinoé, dieux Adelphes, (a dédié) à Sarapis le temple et le sanctuaire ». Le texte hiéroglyphique, tracé à l'encre noire à gauche du texte grec, disposé en trois colonnes, se trouve très effacé. Il a pu être reconstitué d'après les autres plaquettes : « Le roi de la Haute et Basse Égypte, héritier des dieux Frères, choisi par Amon, puissante-est-la-vie-de-Râ, fils de Râ, Ptolémée III, vivant éternellement, aimé de Ptah, a fait le temple et l'enceinte sacrée pour Ousor-Hapi » (trad. A. Rowe). Cette dédicace ne mentionne que Sarapis, sans la mention d'Isis ; ce n'est que par hypothèse que P. M. Fraser propose de considérer que la déesse était honorée dans le même temple que celui de Sarapis[33], ou dans un temple séparé situé dans l'enceinte du sanctuaire[34]. Cette dissociation du culte de Sarapis et d'Isis se retrouve également dans le sanctuaire de Canope dédié par l'amiral Callicratès à Isis et Anubis, sans Sarapis (*SB* I 429, inscription datable entre 279 et 270). La présence de Sarapis à Canope date probablement du règne de Ptolémée III[35].

Les données concernant une éventuelle construction antérieure liée au culte de Sarapis sont présentées dans la somme de Michael Sabottka publiée en 2008[36]. Les fouilles conduites par plusieurs chercheurs depuis la fin du XIX^e^ siècle ont dégagé quelques murets en moellons irréguliers qui présentent « une orientation qui diffère légèrement des constructions de la deuxième

32 Cf. Borgeaud, Volokhine, *La légende de Sarapis* 54.

33 Fraser, *Ptolemaic Alexandria* I 260.

34 Ibid. 28.

35 Cf. Bricault, *Isis, Dame des flots* 30-33.

36 L'ouvrage doit être confronté aux articles qui restent essentiels de J. Mc Kenzie, Glimpsing Alexandria from archaeological evidence, *JRA* 16.1 (2003) 50-56, et ead., Sh. Gibson, A.T. Reyes, Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the archaeological evidence, *JRS* 94 (2004) 73-121.

période ptolémaïque et de l'alignement de la trame orthogonale du tissu urbain antique d'Alexandrie »[37]. Tous ont également constaté la haute qualité du revêtement décoratif des sols et des parois de ces premières structures d'une grande simplicité. Mais ces vestiges ne peuvent être identifiés formellement ; pour M. Sabottka toute hypothèse conduisant à voir dans ces bâtiments un premier Sarapieion n'est que « reine Spekulation »[38]. Il existe cependant une découverte qui pourrait accréditer l'hypothèse d'une association précoce des souverains au culte de Sarapis : une inscription retrouvée en 1901 sur le site du Sarapieion[39]. Elle figure sur un autel cubique en marbre blanc déposé aujourd'hui au Musée gréco-romain. Une aquarelle faite par E. Fiechter en 1901 permet de lire correctement la ligne 3 et de refuser la lecture de Fraser θεῶ[ν Ἀδελφῶν] :

> Βασιλέως Πτολεμαίου
> καὶ Ἀρσινόης Φιλαδέλφου
> θεῶν Σωτήρῶν
>
> « (Autel) du roi Ptolémée et d'Arsinoé Philadelphe, (enfants) des dieux Sauveurs »

L'intérêt du texte réside dans cette titulature royale et dans le lieu de la découverte. La titulature situe l'inscription entre le mariage de Ptolémée II et de sa sœur-épouse Arsinoé II en 278 ou 276 et la mort de la reine en 270. L'inscription exprime le culte filial institué par Ptolémée II pour son père défunt. Il engage tous les habitants de l'Empire des Ptolémées, comme le montre le décret de la Ligue des Nésiotes (*Syll.* 390) qui rappelle qu'elle avait attribué au premier des Ptolémées des honneurs « égaux à ceux des dieux ». La reine Bérénice fut ensuite associée au culte rendu à son époux et les deux souverains sont désignés dans les dédicaces comme θεοὶ Σωτῆρες ou le plus souvent comme Σωτῆρες. Il paraît possible de mettre en relation cet autel avec le culte de Sarapis. L'autel est en effet creux (Étienne Bernand note qu'il est « totalement évidé »), ce qui peut être la marque d'un culte chthonien, en particulier dans le culte des ancêtres. E. Breccia avait constaté qu'il était rempli de cendres lors de sa découverte. Le fait que les membres du couple royal deviennent plus tard les « Synnaoi théoi » de Sarapis aurait donc un antécédent avec cet autel. L'hypothèse défendue par P.M. Fraser dans sa *Ptolemaic Alexandria* a été

37 Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria* XII.

38 Ibid. 66.

39 *IG Alex. Ptol.* 8.

renforcée par Günter Grimm qui estime que l'espace dans lequel se trouvait l'autel constituait un τέμενος des dieux Adelphes[40]. Le lien entre le dieu de la cité et la maison royale des Ptolémées serait donc établi dès les années 270. M. Sabottka, qui consacre un long développement à l'autel et à l'inscription, estime que l'autel peut être restitué dans son environnement archéologique[41]. Il s'agit d'une zone où les pièces ont des sols de qualité et de belles parois décorées. L'autel n'était pas destiné à être exposé en plein air, mais dans un espace fermé, en raison du revêtement de la surface extérieure en stuc, sur lequel étaient peints, tout autour, sur les quatre parois, des festons de fleurs. Le fait que la salle où se trouvait l'autel ait été remblayée et recouverte avec soin lors de la construction du Sarapieion sous Ptolémée III peut revêtir une signification religieuse en exprimant le respect d'un espace sacré que l'on ne détruit pas, et dont on ne déplace pas les éléments architecturaux.

L'étude de M. Sabottka ne conclut ni à la présence certaine d'un premier Sarapieion, ni à celle de la statue du dieu. Mais il peut paraître tentant de postuler la présence d'un tel édifice dans l'environnement immédiat du *téménos* des dieux Adelphes. C'est ce que pense P.M. Fraser (tout en reconnaissant le vide archéologique pour localiser ce premier Sarapieion).

M. Sabottka n'envisage pas un lien entre ce *téménos*, cet éventuel Sarapieion et la déesse Isis. Mais ce lien précoce est postulé par d'autres savants. P.M. Fraser note que l'autel doit être lié avec Sarapis « and no doubt with Isis also » (mais on notera que l'assertion n'est pas étayée par un renvoi à une source ou à un ouvrage)[42]. De fait, des inscriptions d'Alexandrie[43] associent bien les deux divinités avant Ptolémée III. Mais la question reste ouverte de la datation de la supposée première inscription[44], retrouvée dans le péribole du Sarapieion par A. Rowe en 1943-1944. Il s'agit de la dédicace d'une statue faite par un Athénien, Aristodèmos, à Sarapis et à Isis. Le nom du sculpteur, Dèloklès, est également inscrit. Mais la difficulté réside dans la datation de la pierre qui se fonde seulement sur des critères paléographiques. P.M. Fraser, suivi par É. Bernand, propose les années 300-275, ce qui la situe sous le règne de Ptolémée I^er^ ou celui de Ptolémée II (qui débute en 285/4). P.M. Fraser écrit qu'elle date « probablement » de Ptolémée I^er^ ; mais cette datation semble plutôt dictée par son

40 G. Grimm, Zum Ptolemäeraltar aus dem alexandrinischen Sarapeion, dans : N. Bonacasa, A. de Vita (éd.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adriani. Studi e materiali* (Rome 1983) I 70-73.

41 Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria* 50-66.

42 Fraser, *Ptolemaic Alexandria* 236.

43 *IG Alex. Ptol.* 1, 2, 4.

44 *IG Alex. Ptol.* 2.

désir d'affirmer en dépit du manque de sources fiables l'existence précoce d'un temple de Sarapis et d'un temple d'Isis.

2.2 P. Cair. Zen. I 59024 : *fonder un Sarapieion dans la* chôra *?*

Ce papyrus fameux, intégré au corpus syrien des archives de Zénon en 1997 par Xavier Durand, est écrit par Zoïlos, citoyen d'une cité grecque de Pamphylie, Aspendos[45]. L'auteur se trouve à Alexandrie alors que Zénon et le dioecète Apollonios sont en tournée dans le delta. La lettre est reçue au « port de Bérénikè », qu'il faut identifier comme un lieu proche de Memphis, dans son environnement immédiat, sans doute même dans la « banlieue » de la deuxième ville d'Égypte. L'expéditeur possède un nom fréquent dans les archives. Le plus probable est – si l'on suit Claude Orrieux – un percepteur de la taxe navale (*triérarchèma*), un agent de l'amiral Callicratès, qui écrit à Apollonios en 257 au sujet de cette taxe[46].

L'objet de la lettre est la fondation d'un sanctuaire selon un type de récit pour lequel nous avons deux parallèles où le dieu donne ses instructions (*prostagmata*) par des songes répétés. Dans un cas, celui de Délos[47], Sarapis doit être installé seul. L'instruction est reçue par un prêtre, Apollonios, qui reçoit mission de reconstruire le sanctuaire dont le premier prêtre fut son grand-père. Ce texte est suivi d'une arétalogie qui rassemble tous les thèmes de la propagande de diffusion des dieux égyptiens. Dans le second cas, l'accueil doit concerner Sarapis et sa « sœur Isis ». L'inscription, retrouvée au Sarapieion de Thessalonique[48], met en scène un habitant d'Oponte (en Locride) qui doit transmettre l'ordre de Sarapis à son retour dans sa cité à un de ses concitoyens. Celui-ci se trouve être l'un de ses adversaires politiques. Mais la demande est bien reçue : Sarapis et Isis seront logés dans un premier temps dans une maison privée, avant sans doute qu'un sanctuaire ne leur soit édifié[49].

Le papyrus montre que Zoïlos commence par refuser la mission, mais qu'il tombe alors malade. Un concurrent venu de Cnide est éliminé par le dieu. Il n'arrive pas à parler de l'oracle à Apollonios alors même qu'il le rencontre à

45 X. Durand, *Des Grecs en Palestine au IIIe siècle avant Jésus-Christ. Le dossier syrien des archives de Zénon de Caunos* (*261-252*) (Paris 1997) n° 31 (*C. Zen. Palestine* 31 = *RICIS* 314/0601 = *P. Cair.Zen.* 59034).

46 *P. Mich. Zen.* 100 ; Cl. Orrieux, *Les papyrus de Zénon. L'horizon d'un Grec en Égypte au IIIe siècle avant J.C.* (Paris 1983) 52.

47 *RICIS* 202/0101.

48 *RICIS* 113/0536.

49 Sur ces « récits de fondation », cf. Fr. Dunand, Les récits de fondation dans le culte égyptien en Grèce, *REG* LXXXV (1972) XVII-XVIII.

Alexandrie et rechute durant quatre mois. Il utilise donc finalement le moyen épistolaire pour convaincre Apollonios d'accepter la dépense : « Ne sois donc pas impressionné par la dépense comme si cela te demandait de gros frais, mais au contraire cela te sera tout à fait profitable ». L'ordre est très contraignant. Il faut en effet construire un temple (le mot *hiéron* est à restituer à la ligne 6), avec une enceinte sacrée (*téménos*) dans un quartier habité par des Grecs, trouver un prêtre (qu'il faudra appointer) et entretenir des sacrifices réguliers.

Le lieu de construction du sanctuaire a été très discuté. On a surtout cherché une ville d'Asie Mineure ou de la côte syro-palestinienne. En Asie Mineure, les ports de Carie et de Pamphylie ont eu leurs partisans ; en Palestine lagide ceux de Sidon, Gaza, Jamniah/Yavneh ou Ashdod. La proposition faite par Kent J. Rigsby d'identifier le quartier grec de Memphis, effectivement situé près du port (nilotique) peut aussi paraître séduisante, sinon convaincante[50]. L'intention de Zoïlos serait de doter la ville de Memphis d'un Sarapieion alors que le grand Sarapieion, lieu de pèlerinage, est situé à plusieurs kilomètres du centre urbain dans le secteur des nécropoles à Saqqara.

Le point le plus intéressant pour le développement du culte de Sarapis reste cependant la question de l'initiative du projet. Celui-ci ne provient pas du souverain lagide, mais de deux particuliers, Zoïlos et Apollonios, si ce dernier se laisse convaincre (ce que nous ne savons pas). Les arguments mis en avant par Zoïlos sont doubles : Sarapis lui sera favorable en particulier dans le domaine de la santé ; il apparaîtra « bien plus grand et plus illustre aux yeux du roi ». Le deuxième argument a pu être interprété comme la preuve que la construction de Sarapieia répondait à une politique royale en Égypte et dans l'Empire des Ptolémées. Le titre et les fonctions d'Apollonios, dioecète de Ptolémée II, peuvent conduire à considérer que le centre du pouvoir, Alexandrie, joue un rôle actif dans la diffusion du culte de Sarapis, et ceci en raison de ses liens avec le culte royal. Selon Stephan Pfeiffer, le dioecète assume de fait « a royal position in the temple »[51]. Les honneurs divins rendus à Sarapis le sont en fait pour le bénéfice d'Apollonios : « J'honorais le dieu Sarapis pour ta santé et pour ta faveur auprès du roi Ptolémée (l. 2-4) ». L'érection du temple doit produire, selon le principe *do ut des*, la faveur du roi et du dieu envers celui qui en finance la construction. Le rôle actif du ministre Apollonios est également attesté pour la construction du Sarapieion de Philadelphie du Fayoum, connue par une lettre, datée de 256, d'Apollonios à Zénon[52]. Il doit être élevé

50 K.J. Rigsby, Founding a Sarapeum, *GRBS* 42 (2001) 117-124.

51 Pfeiffer, *The God Serapis* 396-398 et 403-407.

52 *P. Cair. Zen.* II 59168.

« du côté du temple d'Isis, [le long du] sanctuaire des Dioscures et du terrain réservé [pour le sanctuaire des dieux Adelphes ? Veille à ce que] le long du canal soit aménagée une voie processionnelle unique [pour les deux sanctuaires] ». L'intervention du dioecète pour la construction d'un temple dédié au culte du Roi et de la Philadelphe à Philadelphie est bien connue par une autre lettre à Zénon datée de 254[53]. Il existe donc un dossier montrant les différentes facettes de l'intervention de l'autorité alexandrine, en la personne non du roi lui-même, mais d'un fonctionnaire de très haut rang, à l'instar des soldats lagides de l'île de Théra. Dans cette perspective, la mise en place du culte royal peut s'exprimer par le culte des souverains ou celui des divinités auxquelles elles sont assimilées, Sarapis ou Isis[54]. Certains auteurs ont cependant refusé de prendre parti dans le débat sur les motivations d'Apollonios dans ses entreprises à Philadelphie, ainsi Cl. Orrieux ; « On s'est demandé quel but poursuivait Apollonios : manifester sa ferveur monarchique, ou sa ferveur religieuse, ou son génie de fondateur, ou ses succès agronomiques ? Tout à la fois sans doute. Il craint quelques réticences et suggère une argumentation. Son mécénat n'est donc pas désintéressé »[55].

Mais force est de constater que ces lettres ne sont pas des *prostagmata* royaux[56]. Apollonios est certes un haut personnage de l'État ptolémaïque, mais il n'est pas le roi. Il peut aussi agir comme évergète privé. Zoïlos peut être comparé avec pertinence avec saint Paul[57]. C'est un fidèle actif et dynamique soucieux d'assurer la diffusion, d'aucuns diraient la propagande, de son dieu. L'hypothèse memphite de K.J. Rigsby soutient cette interprétation, car elle illustre le fait que son souci est fondamentalement religieux, à savoir permettre aux fidèles du dieu de pratiquer son culte dans la ville même, et non d'être contraint de se déplacer vers les nécropoles désertiques du plateau libyque. Un parallèle peut être trouvé en Attique où le grand temple d'Éleusis a son pendant urbain avec l'Éleusinion de l'Agora. Cette solution permettait de surcroît d'affranchir le culte de la hiérarchie sacerdotale égyptienne en

53 *P. Cair. Zen.* II 59169.

54 Le temple d'Arsinoè de Philadelphie est mentionné dans la lettre de l'Égyptien Pétéermotis à Zénon (*P. Lond.* VII 2046).

55 Orrieux, *Papyrus de Zénon* 93. L'analyse prend place dans un paragraphe intitulé « Urbanisme et tourisme d'État ».

56 La dernière étude publiée, à notre connaissance, conduite par G.H. Renberg, W.S. Bubelis, The Epistolary Rhetoric of Zoilos of Aspendos and the Early Cult of Sarapis: Re-reading *P. Cair. Zen.* I 59034, *ZPE* 177 (2011) 169-200, estime qu'il s'agit d'une initiative d'ordre privée.

57 W. Clarysse, K. Vandorpe, *Zénon, un homme d'affaires grec à l'ombre des Pyramides* (Louvain 1995) 84-85.

recrutant un prêtre grec ou hellénisant pour les fidèles grecs d'un quartier grec, les Hellénomemphites.

3 Le Palais royal et le Panthéon divin : des questions de prééminence ?

Nous proposons enfin de poser la question de la prééminence de l'un des membres du couple divin. Après avoir présenté quelques réflexions sur leur culte commun, nous prendrons en compte les données concernant deux souverains de la fin de la dynastie Ptolémée XII Aulète *alias* Néos Dionysos et sa fille Cléopâtre VII.

3.1 *L'engouement pour le culte commun d'Isis et de Sarapis*

La popularité d'Isis et de Sarapis dans l'Égypte lagide repose sur leur puissance résultant de fonctions complexes et complémentaires sur lesquels nous ne reviendrons pas ici. On sait comment Sarapis a su tirer son prestige auprès des Grecs d'Égypte de son assimilation entre autre avec Dionysos, Asklépios, Zeus et/ou Hadès ; Isis avec Agathè Tychè, Déméter et/ou Aphrodite. L'engouement s'explique aussi par le lien personnel établi par les souverains avec ces deux divinités. Comme l'écrit P.M. Fraser, « les dédicaces privées à ces dieux sont à la fois une manifestation de piété envers les grands dieux d'Alexandrie et un acte de loyalisme monarchique »[58]. Le début du succès conjoint de ces deux divinités semble pouvoir être daté par les inscriptions et les papyrus du règne de Ptolémée I[er]. Deux dédicants alexandrins du dème de Pollux, deux frères, Nikanôr et Nikandros fils de Nikôn, font en effet, peut-être sous son règne, une dédicace privée à Sarapis et Isis[59]. Le lieu exact de la trouvaille est inconnu, ce qui empêche d'affirmer qu'elle pourrait prouver l'existence précoce d'un sanctuaire commun d'Isis et Sarapis dans le péribole du Sarapieion. Des dédicaces privées sont attestées sous Ptolémée II : peut-être *IG Alex. Ptol.* 2 commentée plus haut et, assurément, *IG Alex. Ptol.* 5 dont le dédicant est un haut personnage identifié à un épistate de Libye, Archagothos, qui dédie un *téménos* aux deux divinités en compagnie de sa femme Stratonikè. Cette dédicace, qui ne concerne évidemment pas le Grand Sarapieion, montre comme le papyrus de Zénon combien les membres de la *Herrschende Gesellschaft* ptolémaïque participaient par leur fortune à la diffusion des cultes de ces divinités. Il faut en revanche ôter du petit corpus de ces inscriptions alexandrines de haute

58 Fraser, *Ptolemaic Alexandria* I 272-273.

59 *IG Alex. Ptol.* 1.

époque dédiées à Sarapis et Isis l'*IG Alex. Ptol.* 4, une dédicace d'Asklèpiodoros ou Asklèpiodotos retrouvée sur le site du Sarapieion en 1943-1944, qui ne mentionne que Sarapis (en dépit du titre donné par É. Bernand) à cette inscription : « Dédicace à Sarapis et Isis ». É. Bernand note d'ailleurs dans son commentaire qu'il n'y pas de place pour restituer Isis comme le voulait le *SEG*.

Deux types de documents papyrologiques mentionnent le lien entre les deux divinités et la dynastie, les serments royaux et les *enteuxeis*. Andréas Helmis constate que la généralisation de l'association de Sarapis et d'Isis aux souverains dans les formules officielles de serment date de Ptolémée III, et qu'elle devient alors une « habitude inédite »[60]. Les autres divinités sont englobées dans une appellation collective en invoquant « tous les autres dieux et toutes les déesses ». Andréas Helmis y voit « une marque de la politique religieuse de Ptolémée III, qui a essayé, plus méthodiquement que ses prédécesseurs, de ménager le clergé indigène. L'enrichissement des formules d'invocation dans les serments par des divinités comme Sarapis et Isis aurait ainsi servi la propagande syncrétiste du pouvoir ptolémaïque », en particulier pour la promotion du culte du couple royal. La mention des deux divinités apparaît dans des requêtes aux souverains comme le dossier des archives du Sarapieion de Memphis. Le reclus Ptolémaios les invoque en 156 dans sa lettre aux *Philomêtores* où il formule une demande d'intégration de son jeune frère Apollonios dans l'armée[61] : « Qu'à Vous Isis et Sarapis, les plus grandes des divinités, donnent la domination sur tout le pays que le Soleil éclaire, ainsi qu'à vos enfants pour toujours ». Il explique ensuite que la piété envers ces deux divinités apporte le charme (ἐπαφροδισία), la grâce (χάρις) et la beauté (μορφή) devant les souverains, et qu'elle favorise donc les carrières[62].

L'association des deux divinités est également un fait connu du monnayage lagide, ainsi pour le tétradrachme d'argent frappé *c.* 217 à Alexandrie, où figurent au droit Isis portant une couronne d'épis surmontée du disque solaire et de deux *uraei*, et Sarapis portant une couronne laurée et le *calathos*[63]. Cet engouement peut encore être saisi sous Ptolémée XII Néos Dionysos, le père de Cléopâtre VII : une inscription, datée du 31 mai 52, conserve la dédi-

60 A. Helmis, Serment et pouvoir dans l'Égypte ptolémaïque, dans : *Le Serment*, vol. 1, *Signes et fonctions* (Paris 1991) 140.

61 *UPZ* I 15, l. 42-48 ; cf. B. Legras, La carrière militaire d'Apollonios fils de Glaukias (*UPZ* I 14-16), dans : J.-Chr. Couvenhes, S. Crouzet, S. Péré-Noguès (éd.), *Pratiques et identités culturelles des armées hellénistiques du monde méditerranéen. Hellenistic Warfare 3, Tours, 23-24 mars 2007* (Bordeaux 2011) 201-214.

62 *UPZ* I 33, l. 9 ; 34, l. 6 ; 35, l. 28-29 ; 36, l. 11.

63 Sur cette émission, voir, dans ce volume, la contribution de R. Veymiers, 201.

cace de Néphérôs fils de Babaus à « la très grande déesse Isis et au très grand dieu Sérapis »[64].

3.2 *Ptolémée XII, Néos Dionysos* alias *Jeune Osiris*

Il est frappant de constater qu'aucun souverain ne reçoit comme épiclèse grecque lors de son arrivée au pouvoir celle de Sarapis, alors que l'identification formelle d'une reine avec Isis s'opère dès Arsinoé II. La dimension dynastique du culte de Dionysos est cependant affirmée au plus tard sous Ptolémée II. Elle trouve avec Ptolémée IV un zélateur très actif, qui multiple sacrifices et banquets tout en légiférant par *prostagma* sur le culte[65]. Mais il faut attendre le règne de Ptolémée XII pour que ce dieu soit mis à l'honneur dans les épiclèses sous le nom de Néos Dionysos dans les documents grecs et d'Osiris le Jeune dans les documents hiéroglyphiques. La liste des papyrus et inscriptions grecques mentionnant l'épiclèse grecque, datables pour l'essentiel de 65 à 55 av. n.è., a été établie il y a plus d'un demi-siècle par Julien Tondriau[66]. Elle est complétée par une série limitée de sources littéraires[67]. L'équivalence « Osiris le Jeune » est donnée de manière irréfutable par la Stèle Harris, une stèle funéraire qui relate le récit du couronnement égyptien du roi[68]. L'épiclèse officielle « Nouveau Dionysos » s'expliquerait selon Werner Huß « weil er sich persönlich dem Gott nach verbunden wußte »[69]. La question se pose de savoir si l'expression « Osiris le Jeune » est seulement une traduction ou si elle exprime plus profondément la volonté de se manifester comme un dieu égyptien. Les historiens se sont divisés avec d'un côté Edwin Bevan ou Günter Hölbl[70], de l'autre A.D. Nock[71], que W. Huß hésite à suivre[72]. Ce débat rejoint en fait celui

64 *IG. Alex. Ptol.* 34.

65 *BGU* VI 1211=*C. Ord. Ptol.* 29.

66 J. Tondriau, La dynastie ptolémaïque et la religion dionysiaque, *CE* 25 (1950) 306-309, et id., Rois lagides comparés ou identifiés à des divinités, *CE* 23 (1948) 136-139.

67 *Ägypten in hellenistischer Zeit, 332-30 v. Chr.* (München 2001) 675 (19).

68 BM 1026, à compléter par la stèle démotique Ashmolean Museum, inv. 1971/18. Pour la titulature du roi en démotique : K.H. Brusch, *Thesaurus Inscriptionum Aegyptiacarum*, V/VI Abteilung (Graz 1968) 876.

69 Huß, *Ägypten in hellenistischer Zeit* 675.

70 E. Bevan, *Histoire des Lagides, 323-30 av. J.-C.* (Paris 1934) 393-394 ; G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire* (Londres-New York 2001) 283.

71 A.D. Nock, Notes on Ruler-Cult I-IV, dans : Z. Stewart (éd.), *Essays on Religion and the Ancient World* (Oxford 1986²) I 134-159, en part. 147 : « in view of the Egyptianizing tendencies of the late Ptolemies we should perhaps recognize here the Pharaonic conception of the monarch as a reincarnation of Osiris ».

72 Huß, *Ägypten in hellenistischer Zeit* 675 (20) : « Ich zögere ».

de l'éventuelle « égyptianisation » de l'Égypte lagide à partir de Ptolémée VIII. Il ne fait cependant aujourd'hui plus de doute que la « politique égyptienne » des Ptolémées existe dès la mise en place de la monarchie[73]. En affublant Ptolémée XII du sobriquet de « Joueur de flûte » (aulète), les Alexandrins évitaient de se poser de telles questions.

3.3 *La* Tasse Farnèse *ou le triomphe de Cléopâtre-Isis ?*

Les choix politiques effectués à la cour d'Alexandrie pour la titulature de Cléopâtre VII ne mentionnent pas de nom de déesse. Avant 37/6 elle est la Théa Philopatôr, la « déesse qui aime son père » ; après cette date elle est la *Théa néôtéra Philopatôr kai Philopatris*, « la déesse 'néotéra' qui aime son père et qui aime sa *patris* ». Le message politique était double : affirmer l'héritage politique des Ptolémées et des Séleucides en s'affirmant comme l'héritière spirituelle de Cléopâtre Théa, la grande reine de Syrie ; et affirmer son ascendance macédonienne, la Macédoine étant la patrie de ses ancêtres[74]. L'identification avec Isis se fait par d'autres moyens de propagande[75]. C'est dans cette problématique que nous proposons de dire quelques mots d'un document qui compte parmi les plus controversés des sources des sciences de l'antiquité : la *Tasse Farnèse*.

Cet objet, qui est l'un des plus beaux que nous ait légué l'Antiquité, pose à l'historien, à l'historien de l'art, à l'archéologue, au papyrologue, des difficultés redoutables. Nous désirerions revenir sur l'hypothèse avancée par Eugenio La Rocca[76], qui n'a pas convaincu l'ensemble de la communauté scientifique, mais qui est intéressante dans la perspective de l'étude du rapport entre Sarapis et Isis, surtout si on la rapproche de l'analyse de John Pollini[77]. E. La Rocca, qui situe la création de la *Tasse Farnèse* sous Cléopâtre VII, entre 37 et 34, identifie les trois personnages principaux de la scène comme Isis-Déméter possédant les traits de la reine, comme Triptolème (mais sans identification avec un portait dynastique) et comme Pluton (également sans portrait dynastique). Si E. La Rocca a raison, le lien entre cette reine représentée ici en Isis-Déméter est rompu avec le frère-époux de la tradition osirienne. Le personnage assis âgé,

73 Cf. nos propres réflexions dans Legras, *L'Égypte grecque et romaine* 167-168.

74 Cf. J. Bingen, Cléopâtre VII Philopatris, *CE* 74 (1999) 118-123.

75 Par exemple les monnaies où elle apparaît comme Isis/Aphrodite : Svoronos n° 1874. Cf. H. Heinen, Cäsar und Kaisarion, *Historia* 18 (1969) 189-190 ; Chr. Schäfer, *Kleopatra. Gestalten der Antike* (Darmstadt 2006) 183-184.

76 E. La Rocca, *L'Età d'Oro di Cleopatra. Indagine Sulla Tazza Farnese* (Rome 1984).

77 J. Pollini, The Tazza Farnese : *Augusto Imperatore Redeunt Saturnia Regna* !, *AJA* 96 (1992) 283-300.

un Pluton, occupe une position flatteuse en dominant la scène, et en incarnant la prospérité du pays, mais il n'est pas représenté comme formant couple avec la déesse. Le personnage debout, Triptolème, n'est pas plus représenté dans une posture de couple avec Isis. On est très loin de l'image de ces camées ou de ces monnaies où est représenté de profil le couple lagide. Cléopâtre, si c'est bien elle, se trouve seule sans compagnon-époux. Or ceci correspond bien à la réalité de son pouvoir, puisqu'elle ne règne formellement qu'après avoir éliminé ses frères Ptolémée XIII puis Ptolémée XIV, pour régner finalement avec un enfant, Césarion. Cet effacement de l'époux la place esthétiquement dans une position centrale, encadrée par deux personnages masculins, Pluton et Triptolème disposés derrière elle, en « V ». Isis-Déméter-Cléopâtre domine donc la scène, qui est aussi une exaltation du pouvoir d'une femme, d'aucuns diraient du pouvoir féminin. Nous sommes alors à l'opposé de l'analyse de J. Pollini qui postule quant à lui l'exaltation du pouvoir masculin sur le pouvoir des reines ptolémaïques, en réfutant l'identification du jeune homme debout avec Triptolème, mais en voyant un Gaulois, personnification du *Genius Galliarum*[78]. Ce dernier a en effet l'aspect d'un Gaulois avec ses moustaches et sa chevelure dense et jetée en arrière. Une tête de Gaulois retrouvée dans le Fayoum présente le même type de visage[79]. Cette compréhension de l'œuvre, qui aurait été élaborée après la conquête de l'Égypte par Rome, entre 30 et 10 av. n.è., trouve un écho chez les auteurs qui estiment que ce Gaulois serait en fait le premier préfet d'Égypte Caius Cornelius Gallus[80]. Gallus est en effet un Gaulois originaire de Voghera (Gaule Cisalpine) ou, moins probablement, de Fréjus (Narbonnaise). L'objet, qui exalte sa puissance et son énergie, relèverait sans doute de ce tempérament mégalomane qui le perdit.

Je dois reconnaître ma très grande perplexité à admettre que le jeune homme debout soit un Triptolème (un Grec !) ou un Horus (un Égyptien !)[81].

78 Sur la place des Celtes dans la propagande des rois hellénistiques cf. R. Strootman, Kings against Celts. Deliverance from barbarians as theme in Hellenistic royal propaganda, dans : K.A.E. Enenkel et I.L. Pfeiffer (éd.), *The Manipulative Mode. Political Propaganda in Antiquity. A Collection of Case Studies* (Leyde-Boston 2005) 101-142.

79 Musée égyptien du Caire, neg. F 9235.

80 Dans ce cas, le personnage féminin pourrait être alors la nymphe de l'inondation, Euthénia, dont l'iconographie impériale, en particulier sur les monnaies, est très proche.

81 Fr. Chamoux, *REG* 100 (1987) 490-491, se demandait s'il ne s'agissait pas d'un portrait d'Antoine en personne. Cette hypothèse permettrait de retrouver le couple formé par Cléopâtre et Antoine. Cf. les témoignages concernant la célèbre rencontre entre Cléopâtre et Antoine, à Tarse, en Cilicie, datée de l'année 41, vraisemblablement à la fin de l'été ou à l'automne. Cet épisode, cité par Dion Cassius (XLVIII, 24) et par Appien (*Guerres civiles*, V, 8, 32) est rendu célèbre par Plutarque qui, dans la *Vie d'Antoine* (26), rapporte

La moustache et la chevelure dressée ne renvoient nullement à un visage grec ou à un visage égyptien. J. Pollini a vu très probablement juste en cherchant du côté des Barbares, mais l'hypothèse du Gaulois des *Tres Galliae* occidentales (non plus que celle de Cornelius Gallus) ne s'impose pas obligatoirement. Il pourrait très bien s'agir aussi d'un Gaulois oriental, donc d'un Galate. Le type en est connu dans l'art pergaménien et dans le royaume des Ptolémées, où des Galates sont présents comme immigrants hellénisés ou parmi les mercenaires des Lagides. Ce personnage masculin, jeune, musclé et dynamique pourrait alors représenter les forces militaires de Cléopâtre, dont on sait qu'elle comptait des Gaulois au moins dans sa garde personnelle, et renvoyer peut-être aussi aux forces contrôlées par Antoine en Asie Mineure. Le coutelas que porte le personnage signifierait symboliquement cette composante militaire, formée des forces conjointes de l'Égypte et de l'Orient hellénistique (de l'Égée à l'Arménie), et donc de l'empire romano-hellénistique oriental que voulaient construire Antoine et Cléopâtre.

Conclusion

Sarapis et Isis entretiennent des rapports étroits avec le pouvoir lagide, un pouvoir monarchique fondé sur un couple à la fois humain et divin. L'affirmation du pouvoir des Ptolémées s'est exprimé tant par la diffusion du culte royal que par celui des divinités auxquels ils sont identifiés, au premier rang Isis et Sarapis. Il est maintenant possible de définir les étapes de ce processus durant l'ère ptolémaïque. La promotion de ces deux divinités entre dans une stratégie de rapprochement et de collaboration aves les grands prêtres de Memphis. Dans la concurrence multiséculaire entre les dieux de l'Égypte, les Ptolémées ont choisi (à la suite d'Alexandre qui honore Apis lors de son étape memphite) de favoriser le couple réélaboré dans le laboratoire memphite, devenu avec l'enfant Harpocrate-Horus la triade alexandrine. La position respective des deux divinités est aussi liée au fil des siècles à l'histoire des relations entre hommes et femmes dans le Palais royal d'Alexandrie. La période s'ouvre avec le dieu Sarapis en position de force, choisi comme divinité poliade de la cité-capitale. Avec Alexandre et son conseiller Cléomène de Naucratis, avec Ptolémée fils

---

la façon romanesque dont Cléopâtre identifiée à Aphrodite vint à la rencontre d'Antoine identifié à *néos Dionysos* ; cf. en dernier lieu J.-Chr. Couvehnes, Le basilikon symposion de Cléopâtre à Tarse et Antoine neos Dionysos à Athènes, dans : C. Grandjean, A. Heller, J. Peigney (éd.), *À la table des rois : luxe et pouvoir dans l'œuvre d'Athénée* (Tours 2013) 230–250.

de Lagos, nous sommes dans l'époque des conquérants ; la puissance des deux divinités s'équilibre ensuite avec la mise en place d'un système monarchique reposant sur le couple royal composé pour l'essentiel à partir de Ptolémée II par des unions entre frères et sœurs. Le dernier siècle de la dynastie offre une illustration d'un jeu concurrentiel entre les deux divinités selon que le souverain régnant en majesté soit un homme – à l'instar de Ptolémée XII – ou une reine, telle Cléopâtre VII incarnation d'un pouvoir féminin qui se veut l'incarnation d'une Isis-Aphrodite triomphante[82].

82 Voir, dans ce volume, la contribution de R. Veymiers, 218–222.

CHAPTER 5

Les cultes isiaques dans l'espace séleucide

John Ma

1 Espaces séleucides

Une Isis séleucide ? D'emblée, il semble permis d'en douter. Précisons tout de suite que la documentation épigraphique est maigre[1], se résumant à un très petit ensemble d'inscriptions dont l'intérêt principal est de provenir d'endroits diversement situés dans toute la profondeur de l'empire séleucide. Du tour d'horizon que nous proposons ici, quelques traits de lumière pourront toutefois aider à saisir les modalités de diffusion des cultes isiaques, leurs rapports avec le pouvoir, mais aussi la nature de l'empire séleucide.

Pour poser le contexte de nos documents, il convient de rappeler rapidement ce qu'étaient l'espace, l'histoire et l'empire séleucides[2]. Le pays séleucide s'étend de la facade maritime micrasiatique à l'Afghanistan et au Turkménistan actuels (au nord-est), et au Golfe Persique (au sud-est), sur des étendues immenses (trois à quatre mille km à vol d'oiseau). Cet espace est articulé en grands ensembles : les régions au-delà (ou en deça, selon l'observateur) du Taurus, la Syrie du nord, la Coelè-Syrie et la Phénicie après 200, la Babylonie, le domaine iranien (lui-même articulé en sous-régions telles que l'Elymaïde, c'est-à-dire l'ancien Elam, l'opulente Médie, la Perside), et enfin les Hautes Satrapies telles que la Sogdiane ou la Bactriane. Ces grands ensembles sont

1 Voir déjà P.M. Fraser, Two Studies on the Cult of Sarapis in the Hellenistic World, *OAth* 3 (1960) 1-54.

2 S. Sherwin-White, A. Kuhrt, *From Samarkhand to Sardis* (Londres 1994) ; L. Capdetrey, *Le Pouvoir séleucide : territoire, administration, finances d'un royaume héllenistique* (*312-129 avant J.C*) (Rennes 2007). Voir aussi L. Sève, Quoi de neuf sur le royaume séleucide, dans : F. Prost (dir.) *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée : cités et royaumes à l'époque hellénistique* = *Pallas* 62 (2003) 221-242 ; L. Capdetrey, Espace, territoires et souveraineté dans le monde hellénistique : l'exemple du royaume séleucide, dans : I. Savalli-Lestrade, I. Cogitore (dir.) *Des Rois au Prince : pratiques du pouvoir monarchique dans l'Orient hellénistique et romain* (*IV^e siècle avant J.-C.-II^e siècle après J.-C.*) (Grenoble 2010) 17-36 ; J. Ma, Relire les *Institutions des Séleucides* de Bikerman, dans : S. Benoist (éd.) *Rome, a City and its Empire in Perspective: The Impact of the Roman World through Fergus Millar's research* (Leyde 2012) 59-84. P. Kosmin, *Land of the Elephant Kings: Space, Territory, and Ideology in the Seleucid Empire* (Cambridge Mass. 2014, non vidi).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2014 | DOI 10.1163/9789004278271_006

aussi des entités administratives : l'espace séleucide est une géographie du pouvoir séleucide, qui gère l'espace en le divisant en satrapies (et en subdivisions) afin d'en assurer l'administration, notamment financière, et aussi afin de manifester la puissance et l'unité d'un empire assez disparate. Au sein de l'espace séleucide, deux régions semblent privilégiées : la Syrie du Nord, terre de colonisation macédonienne, « berceau de la dynastie », siège de quatre grandes capitales séleucides, et la Babylonie, région d'une grande richesse agricole, lieu de la fondation de la dynastie. L'empire séleucide est un État monarchique absolu, patrimonial – et donc géré pour le bénéfice personnel du souverain sur la base de prélèvements -, et bureaucratique. Les revenus servent à entretenir les fonctionnaires royaux, les Amis qui constituent la Cour, et les armées du roi : le métier de roi consiste surtout à faire la guerre et à vivre une vie fastueuse. Comme tous les États absolus, l'empire séleucide doit en réalité composer avec une foule d'acteurs locaux, notamment les cités grecques ou les élites religieuses babyloniennes ou juives, en empruntant des rôles sociaux déterminés par les discours locaux, et en redistribuant une partie des revenus tirés des taxes : le métier de roi consiste aussi à donner aux sujets ce qu'ils demandent. Enfin, l'empire séleucide doit s'assurer la fidélité d'une foule d'individus, liés à l'État par les dons et les privilèges. Beaucoup de ces traits sont hérités de l'empire achéménide, auquel l'État séleucide a succédé, non sans ruptures. Il s'agit d'un empire terrestre, fortement bureaucratisé mais disparate et constitué d'une foule de relations entre centre et périphérie.

2 Osiris à Milet ?

Le premier document que je me propose d'examiner met en lumière les caractéristiques de la royauté séleucide. Il s'agit de la lettre de Séleucos I^er^ aux Milésiens, rédigée en 288/7, où il annonce un don de vaisselle précieuse et un sacrifice à Apollon Didyméen. Milet ne fait pas encore partie de l'empire séleucide : il s'agit d'un don manifestant la piété du roi dans un grand sanctuaire grec.[3]

> ἐπὶ στεφανηφόρου Ποσειδίππου,
> ταμιευόντων τῶν ἱερῶν χρημά-
> των Τιμέα τοῦ Φύρσωνος, Ἀρισταγόρα
> τοῦ Φιλήμονος, Κλεομήδους τοῦ Κρέ-
> σωνος, Φιλίππου τοῦ Σωσιστράτου, Ἀλεξάν-
> δρου τοῦ Λοχήγου, Πολυξένου τοῦ Βάβωνος

3 *RICIS* 304/1101 (aussi dans *Inschr. Didyma* 424).

τάδε ἀνέθηκαν βασιλεῖς Σέλευκος καὶ
Ἀντίοχος τὰ ἐν τῆι ἐπιστολῆι γε-
γραμμένα.
βασιλεὺς Σέλευκος Μιλησίων τῆι βουλῆι
καὶ τῶι δήμωι χαίρειν. ἀφεστάλκαμεν εἰς
τὸ ἱερὸν τοῦ Ἀπόλλωνος τοῦ ἐν Διδύμοις
τήν τε λυχνίαν τὴν μεγάλην καὶ ποτήρια
χρυσᾶ καὶ ἀργυρᾶ εἰς ἀνάθεσιν τοῖς θεοῖς
τοῖς Σωτῆρσι κομίζοντα Πολιάνθην ἐπι-
γραφὰς ἔχοντα. ὑμεῖς οὖν, ὅταν παραγέ-
νηται, λαβόντες αὐτὰ ἀγαθῆι τύχηι
ἀπόδοτε εἰς τὸ ἱερόν, ἵνα ἔχητε σπένδειν
καὶ χρᾶσθαι ὑγιαινόντων ἡμῶν καὶ εὐτυχούν-
των καὶ τῆς πόλεως διαμενούσης, ὡς ἐγὼ
βούλομαι καὶ ὑμεῖς. εἰσδέχε<σθ>ε τὰ ἐπεσταλμένα τά-
δε Πολιάνθη<ι> καὶ τὴν ἀνάθεσιν ποιούμενοι
τῶν ἀ<φ>εσταλμένων συντελέσατε τὴν θυσίαν,
ἣν συντετάχαμεν αὐτ<ῶ>ι. συνεπιμελήθητε
οὖν, ἵνα γένηται κατὰ τρόπον. τῶν δὲ ἀφεσ-
ταλμένων χρυσωμάτων καὶ ἀργυρωμάτ-
ων εἰς τὸ ἱερὸν ὑπογέγραφα ὑμῖν τὴν γραφήν,
ἵνα εἰδῆτε καὶ τὰ γένη καὶ τὸν σταθμὸν
ἑκάστου. ἔρρωσσθε.
γραφὴ χρυσωμάτων τῶν [ἀφεσσταλμένων]·
φιάλη καρυωτὴ Ἀγαθῆς Τύχης μία, ὁλκὴ
δραχμαὶ διακόσιαι τεσσεράκοντα ἑπτά·
ἄλλη καρυωτὴ Ὀσ[ίρ]ιδος μία, ὁλκὴ δραχμαὶ
ἑκατὸν ἐνενήκοντα· ἄλλη καρυωτὴ Λητοῦς
μία, ὁλκὴ δραχμαὶ ἑκατὸν ἐ[νε]νήκοντα ὀκτὼ
τρεῖς ὀβολοί· ἄλλ[η] ἀκτινωτὴ Ἑκάτης μία, ὁλκὴ
δραχμαὶ ἑκατὸν δεκατρεῖς· παλιμπότων
τραγελάφων προτομῶν ἐπιγεγραμμένων
“Ἀπόλλωνος” ζεῦγος ἕν, ὁλκὴ δραχμαὶ τρια-
κόσιαι δεκαοκτὼ τρεῖς ὀβολοί· ἄλλο παλίμπο-
τον ἐλάφου προτομὴ ἐπιγεγραμμέν<ο>ν
“Ἀρτέμιδος” ἕν, ὁλκὴ δραχμαὶ ἑκαστὸν ἑξήκον-
τα μία· κέρας ἐπιγεγραμμένον “Διὶ Σωτῆρι” ἕν,
ὁλκὴ δραχμαὶ ἑκατὸν ἑβδομήκοντα τρεῖς
τρεῖς ὀβολοί· οἰνοχόα θεῶν Σωτήρων μία,
ὁλκὴ δραχμαὶ τριακόσιαι ὀγδοήκοντα ἔχξ·

ψυκτὴρ βαρβαρικὸς λιθόκολλος ἐπιγεγραμμένος "Σωτείρας" εἷς, ἔχων ἀποπεπτωκότα κάρυα ἑπτά, ὁλκὴ δραχμαὶ τριακόσιαι ἑβδομήκοντα δύο· μαζόνομον χρυσοῦν, ὁλκὴ δραχμαὶ χίλιαι ὀγδοήκοντα ὀκτώ· εἰς τὸ α[ὐ]τὸ χρυσωμάτων δραχμαὶ τρισχίλιαι διακόσιαι τεσσεράκοντα ὀκτὼ ὀβολοὶ τρεῖς· σκύφος ἀργυροῦς τορευτὸς ζωιωτὸς ἔχων σχοινίδα εἷς, ὁλκὴ δραχμαὶ τριακόσι[αι] ὀγδοήκοντα· ψυκτὴρ ἀργυροῦς μέγας δίωτος, ὁλκὴ δραχμαὶ ἐνακισχίλιαι. λιβανωτοῦ τάλαντα δέκα, σμύρνης τάλαντον ἕν, κασίας μναῖ δύο, κινναμώμου μναῖ δύο, κόστου μναῖ δύο. λυχνία χαλκῆ μεγάλη Ε. προσήγαγεν δὲ καὶ θυσίαν τῶι θεῶι ἱερεῖα χίλια καὶ βο[ῦς] δώδεκα.

Quand Poseidippos était stéphanéphore, Timeas fils de Phyrson, Aristagoras fils de Philémon, Kleomédès fils de Kreson, Philippe fils de Sosistratos, Alexandros fils Lochegos, Polyxénos fils de Babon, étaient trésoriers des fonds sacrés, les rois Séleucos et Antiochos ont consacré les choses décrites dans leur lettre.

« Le roi Séleucos au conseil et au peuple des Miléſiens, salut. Nous avons envoyé au sanctuaire d'Apollon à Didymes Polianthès pour apporter le grand lampadaire et les vases d'or et d'argent, inscrits, pour être dédiés aux dieux sauveurs. Quand il arrivera, vous les prendrez et les remettrez, à la Bonne fortune, au sanctuaire, afin que vous puissiez offrir des libations et utiliser ces vases, en nous voyant nous, et vous aussi, en bonne santé et en grand bonheur, conformément à mes vœux et aux vôtres. (…) J'ai joint la liste des vases d'or et d'argent consacrés, afin que vous sachiez le genre et le poids de chacun. Portez-vous bien. »

Liste des vases d'or.

Phiale bosselée, « Appartenant à la Bonne fortune », une, poids 247 dr. Autre phiale bosselée, « Appartenant à Osiris » (ou à Thémis ?), une, poids 190 dr. etc.

Le document a été copié plusieurs fois, à commencer par Cyriaque d'Ancône ; la pierre existe toujours, conservée au musée de Milet, mais est endommagée en plusieurs pasages importants. Du point de vue du texte, il faut noter que la leçon ΟΣΙΡΙΔΟΣ est controversée. En effet, le texte repose sur deux copies faites par l'anglais W. Sherard en 1709, la première représentant les notes prises sur le terrain, la seconde une mise au net. L'histoire des conjonctures et des lectures est passablement compliquée (fig. 5.1). On constate que Thémis et

Ligne 33 de la donation de Séleucos I à Didymes

Sherard (1709), copie 1 (terrain): ΘΕΜΙΔΟΣ
Sherard, copie 1, correction marginale: ΟΣΙΡ
Sherard, copie 2 (mise au net): ΘΕΜΙΔΟΣ
(examen des autographes, BM Add. 10101, par G. Petzl, *EA* 1989, 131-3)

E. Chishull, *Antiquitates Asiaticae* (1728), 66-72, d'après Sherard (net): Θέμιδος
D'où CIG 2852, Θέμιδος (tout en rapportant la lecture erronée de Müller d'après Sherard: ΘΕΟΣΙΡΙΔΟΣ. Il doit s'agir d'une mélecture de la copie 1).

Schaffer (1875): ΘΕΜΙΔΟΣ
(leçon rapportée par W. Günther, *Ist. Mitt*. 1977-8, 263: "Überraschenderweise", au vu de B. Haussoullier, ci-dessous).

B. Haussoullier, *Rev. Phil* 1898, 124: Ὀσ[ιρ]ιδος, sur la base de la pierre et de ses copies: "Sherard avait d'abord lu ΘΕ, puis, poursuivant sa copie, ΙΡΙΔΟΣ, qui l'amena à lire ΟΣΙΔΙΡΟΣ. Il a seulement oublié d'effacer les deux premières lettres mal lues." Cette solution s'avère à présent intenable au vu de l'examen des autographes par Petzl.

FIGURE 5.1

Osiris ont tous deux été lus par Sherard, Thémis par le docteur Schaffer en 1875, et Osiris par Haussoullier (soutenu par Petzl, le dernier à s'être penché sur l'histoire du texte).

Il est important de comprendre exactement la portée du document. Il ne s'agit pas d'une dédicace à Osiris dans le sanctuaire de Milet par Séleucos I^er^. En effet, la lettre du roi ne parle que d'une dédicace « aux dieux sauveurs ». L'épithète « sauveur » peut s'appliquer à toutes les divinités, et il ne doit pas s'agir de divinités particulières à Milet : le roi fait une offrande aux dieux en général, sous forme d'objets qui serviront au culte d'Apollon situé à Didymes. Bien que le roi ait choisi ce sanctuaire particulier, on relèvera au passage que le roi ne déclare pas d'attachement particulier à Apollon, qui deviendra pourtant une des divinités importantes pour la dynastie (Apollon de Didymes aurait prédit la royauté à Seleucos I^er^, selon Diodore et Appien). Le contexte est constitué par la défaite finale de Démétrios Poliorcète, lors de son expédition en Asie Mineure, d'où l'épithète des dieux dans la lettre de Séleucos, en reconnaissance pour la victoire et la sécurité.

Les inscriptions sur la vaisselle ne sont pas les inscriptions dédicatoires de Séleucos. Ce sont des inscriptions préexistantes (dédicaces ou marques de propriété sacrée), répertoriées dans un inventaire. Elles nous apprennent qu'une partie de cette vaisselle a déjà fait fonction de vaisselle sacrée dans d'autres sanctuaires – ceux de la Bonne Fortune, Léto, Hécate, Apollon, Artémis, « les dieux sauveurs » – et Osiris. Il s'agit ainsi d'or et d'argenterie pris dans divers sanctuaires. On doit y voir du butin fait par les troupes de Démétrios Poliorcète, comparable à la phiale inscrite en lettres du V^e^ siècle au nom d'Athéna Mégarienne retrouvée en Macédoine dans une tombe, et qui faisait partie du butin réalisé lors de la prise de Mégare par Démétrios[4]. Cette vaisselle sera tombée entre les mains de Séleucos I^er^ soit après la bataille d'Ipsos en 301 (par exemple, il peut s'agir de vaisselle prise dans le camp d'Antigone, ou trouvée dans une trésorerie royale en Syrie du nord), soit après la défaite de Démétrios en 287, ainsi que le résume L. Bricault.

Néanmoins, cette liste de divinités montre que la vaisselle n'a pas été choisie au hasard, mais de sorte à réactiver les inscriptions originelles. Séleucos redédie ces vases, d'après les inscriptions. Agathè Tychè, la Bonne fortune, fait écho à l'expression de la ligne 17, qui précise que ces offrandes sont faites "avec la bonne fortune" ; Léto, Hécate, Apollon et Artémis sont des divinités présentes dans le sanctuaire d'Apollon, ou appropriées dans ce contexte ; Zeus Sôter, divinité de la victoire et du salut, ne surprend pas dans cette offrande liée à une victoire et une délivrance, et l'oinochoè appartenant aux *Théoi Sôteres* reprend l'intention de l'offrande tout entière, Sôteira devant être ici une épithète d'Artémis guerrière, plutôt que de Déméter ou d'Isis. L'ensemble constitue donc un geste religieux cohérent.

Mais alors, que faire d'Osiris dans cet ensemble ? Ainsi que l'ont remarqué C.B. Welles et L. Vidman[5], la phiale doit être une pièce de butin prise en Égypte, peut-être par les forces d'Antigone et Démétrios lors de l'invasion de 306, qui se solda d'ailleurs rapidement par une retraite. Il est néanmoins surprenant de constater la présence d'Osiris en tête de liste des divinités. Une explication purement « politique », un geste diplomatique envers Ptolémée I^er^, allié de Séleucos, semble peu probante. En quoi Osiris est-il à sa place dans une liste de divinités liées à la victoire et à la délivrance, et plus précisément au sanctuaire d'Apollon à Didymes ? Je m'avoue de fait être tenté par la *lectio facilior*, et penser retrouver Thémis, divinité de la justice, à l'occasion de la défaite de

4 Notée par les Robert, *Bull. ép.* 51, 307.

5 C.B. Welles, The Discovery of Sarapis and the Foundation of Alexandria, *Historia* 11 (1962) 271-298, ici 293 n. 109 ; L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern: epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes* (Berlin 1970) 14-15.

Démétrios qui avait enfreint la paix entre les rois. Si néanmoins il fallait s'en tenir à Osiris, on pourrait rappeler qu'en Égypte, Osiris est une divinité de premier plan et reçoit des offrandes inscrites en grec bien avant 306. En 288/7, Séleucos Ier retient ce dieu comme parfaitement approprié dans le cadre d'une offrande religieuse de grande envergure, consistant en vaisselle sacrée prise sur le butin ou dans un trésor royal, et redédiée dans un sanctuaire d'Asie Mineure comme signe de sa piété.

3 Les Anoubiastes de Smyrne

Dans le deuxième document du dossier épigraphique « séleucide », la mention d'une divinité égyptienne est cette fois incontestable : le premier mot de l'inscription est en effet *Anoubis* (au datif). Il s'agit d'une dédicace à la divinité, érigée par un individu et les synanoubiastes, dont les noms apparaissent à la suite, *huper*, « en faveur » d'une reine nommée Stratonice. Le document, gravé sur un tronçon de colonne à cannelures, provient de Smyrne. La pierre, autrefois conservée au musée de l'École évangélique de Smyrne, est à présent perdue. Un autre tronçon de colonne très semblable, portant une liste de noms inscrite en lettres de mêmes dimensions que celles de la dédicace des Anoubiastes, pourrait en contenir la suite[6].

Ἀνούβι·
ὑπὲρ βασιλίσσης
Στρατονίκης
καὶ ὑπὲρ ἑαυτῶν
Ἡράκλειτος Ἀρχιγένους
καὶ οἱ συνανουβιασταί·
Φιλόδημος Ἀπολλωνίου,
Ἀρτεμίδωρος Ὥρου,
Εὔδωρος Ἀπολλωνίου,
Δάμων Λάκωνος,
Ἀριστοφάνης Ἀρτεμιδώρου,
Καφισίας Μενεκράτου,
Μνησίμαχος Θεοδώρου,
Ἑρμίας Ὥρου,
Ἀπολλώνιος Μένωνος,

6 *RICIS* 304/0201 (*I. Smyrna* 765) ; C.J. Cadoux, *Ancient Smyrna: A History of the City From the Earliest Times to 324 A.D.* (Oxford 1938) 108.

Διονύσιος Λουλαναβου,
Δημοκράτης Φιλοστράτου,
Ζήνων Λουλαβηλου,
Τροχίλος Πυργίωνος,
Ἐπίκουρος Στρατίππου,
Ἀρτεμίδωρος Διονυτᾶ,
Διονύσιος Πυθίωνος,
[. c.4 .]ρων Δι̣[ο]ν̣υσ̣ίου,
Παρμεν[. . c.7 . .]ΛΑ,
Ζωΐλος Ὡραίου,
Φιλόξενος Ποσειδωνίου,
Ἀπελλῆς Διονυσίου,
Τηλέμαχος Νικάνορος,
Ζωπυρίων Κρατίνου,
Ξοῦθος Νικάνορος,
Εὐμήδης Πρωτάρχου,
Εὔανδρος Σφοδρίου.

De quelle Stratonice s'agit-il ? Il existe deux candidates : une reine séleucide du III^e^ siècle, une reine attalide du II^e^ siècle[7]. D'après la paléographie, le document date de la première moitié du III^e^ siècle : la reine est donc la souveraine séleucide, épouse de Séleucos I^er^ puis d'Antiochos I^er^, qui reçut des honneurs cultuels à Smyrne sous la forme d'Aphroditè Stratonikis. Ces honneurs constituent un argument supplémentaire pour une datation haute de la dédicace des Anoubiastes. Deux des synanoubiastes portent un nom grec mais des patronymes peu banals : Loulabelos et Loulanabos. Les deux suffixes sont théophores et orientent vers la Babylonie (Bel et Nabos), ainsi que l'avait déjà reconnu Gaston Maspero[8]. Le préfixe est plus problématique : la solution proposé par Maspero n'est plus tenable (Lul- « homme de »). Il pourrait signifier « Puissé-je-exalter » + (nom de divinité), mais il est également possible qu'il s'agisse d'un élément ouest-sémitique[9]. Si tel était le cas, on pourrait proposer de voir dans ces deux hommes des Babyloniens portant des noms avec une coloration araméenne, ou des « Araméens » installés à Babylone, un phénomène déjà connu à l'époque achéménide, ainsi que l'a répertorié

7 D. Magie, Egyptian Deities in Asia Minor on Inscriptions and Coins, *AJA* 57 (1953) 163-187, penche pour la solution attalide.

8 Résumé par P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs : thiases, éranes, orgéons, avec le texte des inscriptions relatives à ces associations* (Paris 1873) 235-236.

9 Je remercie Julien Monerie (Paris I) et Francis Reynolds (Oxford) pour leurs conseils.

Ran Zadok[10]. La présence de Babyloniens en Asie Mineure convient bien à une datation séleucide. En 268, un des administrateurs du domaine d'Achaios l'ancien près de Denizli porte un nom théophore babylonien, Banabelos ; c'est un facteur qui fait sentir l'unité du monde séleucide[11].

Ces deux noms ne sont pas les seuls à mériter notre attention, même si beaucoup de noms dans cette liste ne suprennent pas : noms ioniens tels que Dionytas ou Xouthos, noms communs tels que Dionysios. On relève deux hommes fils d'un Horos, qui n'est pas forcément le même, porteur d'un nom théophore construit sur celui d'Horus : nos deux hommes sont des Égyptiens. Le même nom est porté par l'un des trois prêtres d'Isis et de Sarapis dans le document de Laodicée-sur-Mer[12]. Un nommé Kaphisias vient de Béotie ou, moins probablement, de Grèce centrale (Phocide) : il porte un potamonyme bien connu, dérivé du Céphise. Damôn est un nom qui se trouve dans tout le monde grec, mais est le plus attesté en Béotie. Pyrgion est surtout attesté en Attique. Enfin, relevons un père et un fils, Philostratos Demokratous et Demokrates Philostratou.

Quelle est la nature de cette liste ? Il s'agit d'une dédicace à Anoubis, soit d'un bâtiment dont faisait partie cette colonne (par exemple un local des Anoubiastes), soit plutôt d'un objet, par exemple une statuette du dieu érigée dans un sanctuaire de la ville (le diamètre modeste de la colonne, 30 cm environ, engage à adopter cette solution). La dédicace est le fait d'une association, qui regroupe des Égyptiens, des Babyloniens (ou peut-être des hommes en provenance d'une region où est parlé un dialecte ouest-sémitique), un ou peut-être deux Béotiens, un Athénien (peut-être), un père et un fils. Il ne s'agit pas de mercenaires, mais d'étrangers résidant à Smyrne, peut-être aux côtés de citoyens de Smyrne. On songe à des marchands, et la présence de deux Égyptiens suggère peut-être une période de paix entre les royaumes lagide et séleucide, entre la première et la deuxième guerre de Syrie, entre 274 et 259. Hérakleitos et ses synanoubiastes constituent une association cultuelle de nature privée. Elle érige une offrande à la divinité dont le culte les réunit, après un vœu ou plutôt afin d'obtenir la faveur d'Anoubis pour leur sécurité et leur prospérité : *huper heautôn.* Cette association met en lumière le processus de diffusion d'un culte « égyptien » en Asie Mineure à cette date : l'initiative est privée, du fait d'un individu (Hérakleitos), un « leader » qui rassemble autour

10 *On West Semites in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods: an Onomastic Study* (Jérusalem 1977) 74 pour le nom Lulanabos.

11 *I. Laodikeia am Lykos* 1.

12 Cf. infra p. 131-133 et, dans ce même volume, la contribution de J. Aliquot, p. 143-145.

de lui d'autres individus, d'origines très diverses, pour des activités religieuses communes. Il n'est point assuré qu'ils aient leur propre sanctuaire.

Néanmoins, la dédicace faite par les Anoubiastes de Smyrne n'est pas simplement un geste privé. L'ordre dans lequel apparaissent les divers acteurs impliqués dans la transaction religieuse est hiérarchique : tout d'abord le dieu, puis la reine Stratonice, puis le principal anoubiaste, suivi de la masse des synanoubiastes. La reine figure ainsi en bonne place. La dédicace est faite de prime abord pour la prospérité de la reine séleucide. La dédicace érigée par l'association cultuelle des Anoubiastes est aussi une manifestation de loyalisme envers les souverains séleucides, et une marque d'appartenance à un espace séleucide, où les rapports entre individus, et entre dieux et mortels, ont lieu dans la conscience affichée des rapports de pouvoir. L'association des Anoubiastes se présente de la sorte comme membre à part entière d'une société séleucide. L'autorité du souverain, et l'importance de son bien-être pour les habitants du royaume, sont reconnues et affichées par les sujets.

Il faut remarquer que la dédicace n'est pas faite pour le roi, la reine et la dynastie tout ensemble : on ne voit apparaître ni Antiochos I^er^ (le mari de Stratonice), ni Antiochos II (son fils), ou les enfants de ce dernier (les petits-fils de Stratonice, Séleucos, le futur Séleucos II, et Antiochos, le futur Hiérax). La dédicace est faite pour la reine Stratonice seule, soit qu'elle ait fait bénéficier l'association des Anoubiastes d'une évergésie, soit qu'elle ait agi en tant que bienfaitrice de la cité toute entière. Dans le premier cas, l'association aurait eu une relation particulière avec une protectrice royale, relation dont l'inscription fait état de manière très visible. Dans le second cas, l'association des Anoubiastes aurait manifesté la même reconnaissance à la reine que les autres habitants de Smyrne, donnant un écho dans le contexte particulier d'un phénomène de sociabilité religieuse à un phénomène civique, c'est-à-dire les honneurs rendus à la reine dans le cadre d'une relation évergétique, honneurs civiques et religieux, puisque l'on peut être certain que Stratonice a reçu un culte à Smyrne, ainsi que l'attestent le mois Stratonikéôn du calendrier smyrniote, mais aussi l'épiclèse de la déesse d'un des grands sanctuaires de la ville, Aphrodite Stratonikis, une identification néanmoins combattue par Kent Rigsby[13]. Quoi qu'il en soit, la dédicace faite par les Anoubiastes s'inscrit bien dans la culture religieuse et politique de Smyrne, cité de l'empire séleucide dans la première moitié du III^e^ siècle, qui fait preuve de loyalisme envers l'État séleucide (la situation changera radicalement par la suite). Il est en effet normal que les habitants d'une cité, même s'ils ne sont pas citoyens, s'associent aux manifestations qui constituent les honneurs cultuels pour un souverain,

13 *Asylia: Teritorial Inviolability in the Hellenistic World* (Berkeley 1996) 95-99.

par exemple en sacrifiant et en banquetant de façon privée, en faisant écho aux festivités organisées par les autorités civiques.

4 Sarapis et Isis en Haute Asie

Le troisième document est contemporain, mais provient de l'Iran séleucide. L'inscription a été signalée dans une collection privée et publiée par Louis Robert en 1960[14].

> Εὔανδρος Ἀνδραγόραι,
> Ἀπολλοδότωι χαίρειν·
> ἀφεώκαμεν Ἑρμαῖον
> ἐλεύθερον ὑπὲρ βασιλέως
> Ἀντιόχου καὶ βασιλίσσης
> Στρατονίκης καὶ ἐκγόνων
> ἱερὸν Σαράπιος καὶ ἀνα-
> τεθείκαμεν ἐν τῶι ἱερῶι
> τὴν ἄφεσιν αὐτοῦ τε
> [κ]αὶ τῶν ἰδίων αὐτοῦ.
> [. . ′] Γορπιαίου· ἔρρωσθε.

Evandros à Andragoras, Apollodotos, salut. Nous avons affranchi Hermaios, pour le roi Antiochos et la reine Stratonice et leurs descendants, afin qu'il soit consacré à Sarapis, et nous avons consacré dans le sanctuaire sa manumission ainsi que celle de ses biens. [date] (mois) Gorpiaios. Portez-vous bien.

Le texte « est un acte d'affranchissement par consécration », comme l'écrit Robert, ou plus précisément « une lettre officielle par laquelle le dédicant annonce à deux personnes, évidemment des fonctionnaires, qu'il a affranchi l'esclave et qu'il expose dans le sanctuaire de la divinité l'acte d'affranchissement (ἄφεσις), c'est-à-dire celui-là même dont la rédaction exacte nous est connue par les inscriptions de Suse », comme l'écrit également Robert. La datation exacte du document selon l'ère séleucide est perdue, mais il se situe au cours du règne d'Antiochos Ier, donc entre 281 et 261. L'absence de co-régent oriente soit vers le tout début du règne (avant l'accession de Séleucos à la co-régence), soit entre 267 et 266 (après l'éxécution de Séleucos et l'acccession

14 *RICIS* 405/0101 ; *I. Estremo Oriente* 280 ; Sherwin-White, Kuhrt, *Samarkhand to Sardis* 81-82 ; Capdetrey, *Pouvoir séleucide* 80, 127 (sur l'identité d'Andragoras : le futur satrape de Parthyène ?).

à la co-régence d'Antiochos, le futur Antiochos II), une fourchette chronologique que suggère Robert, sans toutefois y souscrire. Les deux fonctionnaires destinataires de la lettre sont le stratège, le gouverneur de la satrapie et, soit un subordonné, soit un fonctionnaire de l'administration financière de la satrapie. Le premier, Andragoras, est peut-être l'Andragoras qui fut satrape de Parthyène, fit sécession à la mort d'Antiochos II, frappa monnaie en tant que dynaste semi-autonome, et fut renversé par l'invasion parthe d'Arsakès.

La pierre proviendrait des environs de Gorgan, dans l'ancienne Hyrcanie. Nous avons ici affaire avec une région de piémont, entre la Caspienne, la montagne (Elburz oriental et Kopet Dagh), et la steppe du Daghestan ; une zone frontière, entre terres cultivées et steppe nomadique ; un lieu de passage, entre l'Asie Centrale et l'Iran, et entre l'Iran et la Parthie ; enfin, un paysage bien arrosé par deux fleuves, aux terres fertiles (lœss) qui peuvent former la base d'une agriculture florissante si elles sont irriguées et savamment gérées (comme c'est le cas actuellement). La province de Gorgan est archéologiquement très riche, ainsi que l'a mis en valeur la campagne, déjà ancienne, de prospection aérienne menée par Erich Schmidt : ce dernier parle d'une abondance de *tépés*, et compare la plaine à des centres de civilisation tels que la Mésopotamie ou l'Égypte[15]. Un de ces *tépés*, le Tureng Tepe, a été fouillé. Il comporte une stratigraphie continue depuis le V^e^ millénaire jusqu'aux invasions mongoles. Cette richesse archéologique reflète la fertilité et l'exploitation de cette région dans l'Antiquité, ainsi que l'attestent les descriptions anciennes de la populeuse et opulente Hyrcanie. Le passé archéologique de la région a lui-même servi de ressource aux populations modernes, qui ont systématiquement pillé les sites de longue date : la manumission séleucide, si elle provient bien de Gorgan, est un produit de cette moisson. La présence grecque n'est pas repérable archéologiquement, les fouilleurs tendant à passer de l'époque achéménide à l'époque parthe, ce qui reflète certes une préférence de l'archéologie iranienne contemporaine, mais aussi le fait qu'il n'y a pas de rupture dans la culture matérielle aux IV^e^-III^e^ siècles. Elle est toutefois attestée par Polybe (X, 31, 5), qui parle de Grecs dans la ville, non encore localisée, de Syrinx.

15 E. Schmidt, *Flights Over Ancient Cities of Iran* (Chicago 1940) 34, 55-59 ; M.Y. Kiani, *Parthian Sites in Hyrcania: The Gurgan Plain* (Berlin 1982) ; M.Y. Kiani, *The Islamic City of Gurgan* (Berlin 1984) ; W. Vogelsang, Some Observations on Achaemenid Hyrcania. A combination of sources, dans : A. Kuhrt, H. Sancisi-Weerdenburg (dir.) *Achaemenid History 3: Method and Theory* (Londres 1988) 121-35 ; R. Boucharlat, Iran, dans : R. Boucharlat et P. Briant (dir.), *L'archéologie de l'empire achéménide : nouvelles recherches. Actes du colloque organisé au Collège de France par le "Réseau international d'études et de recherches achéménides"* (*GDR 2538 CNRS*), *21-22 novembre 2003*. Persika 6 (Paris 2005), 221-292, part. 260-263.

Le texte présente deux particularités : l'inclusion des biens de l'esclave affranchi dans la manumission[16], et la publication de cette note d'information, qui reste sans parallèle dans le dossier des affranchissements par consécration. Si une telle lettre a pu constituer une formalité nécessaire pour l'enregistrement de l'affranchissement, on ne s'explique pas la fonction de l'inscription sur pierre de cette étape administrative en plus de l'inscription dans un sanctuaire. À part ces deux particularités, la procédure est connue : l'esclave est affranchi par une consécration à une divinité, acte qui le protège contre toute tentative de le réduire en esclavage. La procédure est attestée à Suse, à partir de la fin du III^e^ et au II^e^ siècle : les actes d'affranchissement sont des consécrations à Nanaia, ou, une fois, à Apollon et Artémis Daittai, accomplies *huper basileôs*, pour la sécurité des souverains séleucides[17]. Ces actes d'affranchissement, à Suse (Séleucie de l'Eulaios) comme à Gorgan (peut-être ; en tout cas en Iran) reflètent le pouvoir séleucide. Ils ont lieu dans des colonies séleucides, les maîtres sont des membres de l'ethno-élite grecque – soldats à Suse, et fonctionnaires (?) à Gorgan –, car le ton sobre de la note administrative adressée aux fonctionnaires séleucides suggère qu'Euandros est un collègue ou un supérieur. Apollon et Artémis Daittai sont des divinités séleucides, attestées en Syrie, et dont l'implantation à Suse doit être le résultat d'une décision du pouvoir central ; Nanaia est une divinité perse, locale, dont le culte continue sous l'empire séleucide, ainsi que beaucoup de cultes locaux. Ces traits de continuité sont une caractéristique du pouvoir séleucide, elle-même héritée du prédecesseur achéménide. L'acte d'affranchissement, une consécration, est également un acte de loyalisme, répété, qui met la vie du souverain au centre de gestes religieux mais aussi quotidiens, c'est un trait qui relève de la culture d'empire au sein de l'espace séleucide, tout comme la dédicace des Anoubiastes de Smyrne.

Dans ce contexte, comment interpréter la présence de Sarapis ? Écartons d'abord une thèse proposée par des iranologues, à savoir l'assimilation entre Sarapis et le dieu Satrape, Ḥšatrapi, qui apparaît dans la recension araméenne de la stèle trilingue de Xanthos, datant de 338, comme l'équivalent d'Apollon. Le dieu « satrape » a fait l'objet d'une passionnante étude d'André Dupont-Sommer, qui trace l'assimilation avec entre Hsatrapi, Apollon et

16 L. Darmezin, *Les affranchissements par consécration, en Béotie et dans le monde hellénistique* (Lyon 1982) 226.

17 *I. Estremo Oriente* 190-200.

Mithras[18]. De cette dernière (et contestable) assimilation, A.D.H. Bivar[19] extrapole une origine iranienne au dieu Sarapis, qui serait une évolution du dieu Hsatrapi, via une forme Shahrbed, en fait fictive. Cette thèse a reçu quelque écho, mais ne repose sur rien. La mention d'un sanctuaire de Sarapis à Babylone lors de la mort d'Alexandre ne saurait l'étayer, non plus que la présence de Sarapis en Iran à l'époque hellénistique, non plus qu'on ne saurait déduire de l'attestation du dieu satrape à Xanthos en 337 que Sarapis existait déjà à cette époque.

Le sanctuaire de Sarapis, où est affiché l'acte d'affranchissement, est le sanctuaire d'une cité ou d'une colonie séleucide, un sanctuaire assez important pour l'inscription d'un tel acte. Il ne s'agit pas d'un sanctuaire privé, mais d'un sanctuaire officiel de la cité, qui peut garantir la légalité de l'acte et la protection de l'affranchi ; un sanctuaire tel que le sanctuaire de Nanaia à Suse ou celui d'Apollon et Artémis Daittai dans la même ville. On peut en conclure que la cité ou colonie grecque, fondée par les Séleucides dans la plaine de Gorgan (peut-être à Gorgan même, sur le gros *tépé* de Qa'la Khandan), a eu parmi ses sanctuaires principaux un Sarapiéion. Cependant, alors qu'à Suse le sanctuaire de Nanaia est celui d'une divinité locale importante, et que le sanctuaire d'Apollon et d'Artémis Daittai est celui de divinités associées à la dynastie et importées de Syrie du Nord, le Sarapiéion de Gorgan (?) est de nature différente. Il doit s'agir d'un culte privé à l'origine, diffusé par des particuliers dès le début du III^e^ siècle[20], installé dans la nouvelle cité séleucide, puis « régularisé » en étant adopté par les autorités de la cité et aussi de la province.

D'autres éléments plaident en faveur d'une présence « privée » des cultes isiaques dans l'Orient séleucide. À Aï Khanoum, le nom théophore Isidôra est attesté par un dipinto sur une jarre contenant des ossements réinhumés lors de la construction d'un grand mausolée près de la ville. La jarre a été trouvée dans un caveau familial, avec deux enfants en bas âge, peut-être les enfants d'Isidôra. Isidôra elle-même fut enterrée dans la même jarre qu'un homme nommé Lysanias – un nom typiquement macédonien – qui est sans doute

18 A. Dupont-Sommer, L'énigme du dieu « Satrape » et le dieu Mithra, *CRAI* (1976), 648-660 ; M. Schwartz, Apollo and Khshathrapati, the Median Nergal, at Xanthos, *Bulletin of the Asia Institute* 19 (2010) 145-150.

19 A.D.H. Bivar, An Iranian Sarapis, *Bulletin of the Asia Institute* 2 (1988) 11-17.

20 P.M. Fraser, Current Problems Concerning the Early History of the Cult of Sarapis, *OAth* 7 (1967) 23-45, propose des soldats égyptiens, mais on pourrait plutôt songer à des commerçants ; voir P. Bernard, Campagne de fouilles à Aï Khanoum, *CRAI* (1972), 605-632, ici 619 n. 2.

son mari[21]. Ce mausolée datant sans doute de la première moitié du IIIe siècle, l'inhumation d'Isidôra se situe assez haut dans le siècle. On ne saurait surinterpréter la présence de ce nom pour en déduire la présence d'un culte isiaque sur les bords de l'Oxus. Le nom suggère néanmoins une dévotion familiale pour le culte isiaque au début du IIIe siècle, une dévotion dont des éléments ont pu se transmettre autour de cette famille au sein de la nouvelle fondation d'Aï Khanoum.

Un autre témoignage qu'il faut évaluer provient d'Iran. Il n'est malheureusement pas aussi clairement datable que les précédents. À Nihavand a été trouvée une stèle portant un dossier concernant le culte dynastique, offert sur tout le territoire de l'empire séleucide, à la reine Laodice III, épouse d'Antiochos III. Le *prostagma* date de 193, et permet de localiser à Nihavand une ville séleucide, Laodicée de Médie. Le *prostagma* se termine par l'ordre, donné à l'appareil administratif séleucide, de le faire inscrire dans les sanctuaires les plus en vue. Ainsi que le faisait remarquer L. Robert, le lieu de trouvaille de la stèle de Nihavand indique ainsi l'emplacement d'un sanctuaire[22]. Le site n'a jamais été fouillé systématiquement, à moins qu'il y ait une activité archéologique récente de la République iranienne, mais on y a signalé un autel anépigraphe et une série de petits bronzes représentant Athéna, Zeus, Apollon, deux figures masculines non-identifiées, et une figure féminine que R. Ghirshman identifiait comme Déméter, mais qui est clairement une Isis[23]. Ce petit matériel votif ne permet pas de conclure à l'identité du sanctuaire, qui n'est toutefois pas un sanctuaire du culte dynastique. On remarque simplement qu'Isis est présente, aux côtés de divinités proches de la dynastie séleucide, dans ce qui a dû être un grand sanctuaire d'une ville séleucide, sous la forme d'une petite image, probablement une offrande. Peut-être y a-t-il eu un autel ou une petite chapelle de cette divinité dans le téménos, ou bien un fidèle a jugé bon de faire cette offrande à une autre divinité. Je ne sais pas si les quatre ou cinq statuettes font partie d'un ensemble. Je ne saurais non plus offrir de datation ferme sur la base du style, mais je relève qu'on a proposé le IIe siècle et qu'on peut aisément descendre plus bas encore dans le temps, en sachant que les Parthes contrôlent la region après 141. La question de savoir s'il y a culte isiaque, ou simplement une présence d'Isis dans la culture religieuse de cette cité séleucide reste entière.

21 Bernard, *Aï Khanoum* 618-619.

22 L. Robert, Inscriptions séleucides de Phrygie et d'Iran, *Hellenica* 7, 5-29, surtout 21-22 (« en attendant des fouilles prochaines, qui, je le répète, devraient être faites même si elles devaient être décevantes »).

23 L. Robert, *Hellenica* 11-12, 91 n. 3 ; L. Vanden Berghe, *Archéologie de l'Iran ancien* (Leyde 1959) 116 ; R. Ghirshman, *Iran: Parthians and Sassanians* (Londres 1962) 19-20 et fig. 23.

5 Sarapis en Syrie

Il reste à compléter ce tour d'horizon par le matériel provenant de la Syrie même, un des centres du pouvoir séleucide. Je me permets de renvoyer pour l'essentiel de ce dossier à la contribution de Julien Aliquot dans le présent volume, ne m'attachant ici qu'à un unique document. De Laodicée-sur-mer provient un décret de la cité, sur la proposition de l'épistate et des *péliganes* (le titre macédonien des conseillers), en réponse à une pétition des prêtres d'Isis et de Sarapis. La cité considère le cas de ceux qui font des dédicaces dans ce sanctuaire, qui appartient à la famille des prêtres, car il est bâti sur une parcelle qui est leur propriété privée, contre paiement d'une redevance, ainsi qu'un décret de la cité leur en donne le droit. Cette redevance donne aux dédicants le droit de dresser une statue, qui est considérée comme leur, mais non pas la possession de l'emplacement de la statue.[24]

> ἔτους ηλρ', μηνὸς Αὐδναίου λ',
> Ἀσκληπιάδου ἐπιστάτου καὶ ἀρχόντων
> γνώμη· ἐπεὶ Ὧρος καὶ Ἀπολλόδωρος
> καὶ Ἀντίοχος, οἱ ἱερεῖς τοῦ Σαράπιδος
> καὶ τῆς Ἴσιδος ἀπελογίζοντο ἄμφοδον
> ἐν ᾧ ἔστιν καὶ τὸ τέμενος τῶν
> προγεγραμμένων θεῶν ὑπάρχειν
> αὐτοῖς τε καὶ τοῖς Ἀπολλοδώρου υἱοῖς,
> τοῖς ἀνεψίοις αὐτῶν παππώιοις,
> ἰδιόκτητον· ψηφίσματος δὲ εἰσενη-
> νεγμένου τοὺς αἰτουμένους παρὰ τῆς
> πόλεως τόπον εἰς ἀνάθεσιν εἰκόνος
> διδόναι τὸ ἐκτεταγμένον διάφορον,
> καὶ αἰτουμένων τινῶν τόπους καὶ ἐν τῷ
> ἱερῷ, ὑφορώμενο<ι> μὴ ἐκ τοῦ τοιού-
> του τρόπου ἀνασκευάζηται τὰ τῆς
> κτήσεως αὐτῶν, παρεκάλουν προ-
> νοηθῆναι περὶ τούτων, καλῶς ἔχει
> ὅπως μὴ διὰ τοῦ τοιούτου αἱ κτήσεις
> αὐτῶν ἃς προσηνένκαντο ἀνα-
> σκευάζωνται· δεδόχθαι τοῖς
> πελιγᾶσιν· τοὺς βουλομένους ἱστάνειν

24 *RICIS* 402/0301 (voir aussi *IGLS* 1261).

ἐν τῷ αὐτῷ τόπῳ διδόναι, μὴ τοῦ τό-
που, αὐτῆς δὲ τῆς εἰκόνος τὸ ψηφισθὲν
πλῆθος.

Le document offre des parallèles avec la liste de Smyrne : le sanctuaire est privé, sans doute la fondation d'une famille. Hôros pourrait en être le fondateur, égyptien, officiant dans le sanctuaire avec ses deux fils, la prêtrise passant aux fils d'Apollodôros, sans doute le fils aîné, dont le nom pourrait être une traduction théophore, dérivée d'Apollon, d'un nom égyptien en Horus. En Syrie du nord séleucide, comme en Ionie, le culte isiaque apparaît sous les traits d'une affaire privée. Le sanctuaire occupait une parcelle (*amphodon*) qui fait partie du tissu urbain normal, et non sur un terrain sacré.

Il est à relever que Tacite, parmi les diverses traditions qu'il relate sur le dieu Sarapis, mentionne une variante qui place la fondation du culte sous Ptolémée III, durant le règne duquel le dieu aurait été apporté depuis Séleucie de Piérie[25]. Si cette version, assez étrange, repose sur quelque événement historique, il est raisonnable de supposer que le sanctuaire de Sarapis à Séleucie aura été un sanctuaire privé, comme celui de Laodicée. Ptolémée III, lors de son expédition victorieuse en Syrie du Nord, a pu rapporter en Égypte la statue de culte qui se trouvait dans ce sanctuaire privé, sous prétexte de sauvegarder et ramener en Égypte les statues ancestrales des dieux – *leitmotiv* du comportement, proprement pharaonique, du souverain lagide dans ses campagnes militaires hors d'Égypte[26]. L'étiologie tacitéenne ferait ainsi écho à un malentendu

25 *nec sum ignarus esse quosdam qui Seleucia urbe Syriae accitum regnante Ptolemaeo, quem tertia aetas tulit* : « Je n'ignore pas non plus qu'il existe des gens pour dire que le dieu a été convoqué depuis Séleucie, ville de Syrie, sous le règne de Ptolémée III ». Cf. infra p. 141-143.

26 Chr. Thiers, *Ptolémée Philadelphe et les prêtres d'Atoum de Tjékou. Nouvelle édition commentée de la stèle de Pithom* (*CGC 22183*) (Montpellier 2007) 100-106. Voir par exemple dans la Stèle du Satrape sous le futur Ptolémée I^{er} (D. Schäfer, *Makedonische Pharaonen und hieroglyphische Stelen: historische Untersuchngen zur Satrapenstele und verwandten Denkmälern* [Louvain 2011] surtout 74-84 ; R.S. Bianchi, Satrapenstele, *Lexikon der Ägyptologie* 5, 492-493 ; W. Swinnen, Sur la politique religieuse de Ptolémée Ier, dans : *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine* [Paris, 1973] 115-133 ; A. Spalinger, The Reign of King Chabbash: An Interpretation, *ZÄS* 105 [1978] 142-154) ou dans la stèle de Pithom sous Ptolémée II (Chr. Thiers, *Ptolémée* ; E. Naville, La stèle de Pithom, *ZÄS* 40 [1902] 66-75, surtout ligne 11, pour les dieux d'Égypte ramenés de Perse) ; généralement Swinnen, *Politique religieuse* 116-117, ou la stèle de Memphis (R.S. Simpson, *Demotic Grammar in the Ptolemaic Sacerdotal Decrees* [Oxford 1996] 246-251. Pour Ptolémée III, le thème est attesté par le monument d'Adoulis (*OGIS* 54, lignes 20-22) le commentaire de

paradoxal qui aurait vraiment eu lieu durant la Troisième Guerre de Syrie. De tels paradoxes ne sont pas rares au cours de l'époque hellénistique.

6 Isis en pays séleucide

Je me permettrai d'esquisser deux perspectives plus générales en guise de conclusion.

D'abord, le sondage isiaque permet quelques remarques sur l'empire séleucide. On voit fonctionner les institutions d'État. On voit aussi clairement apparaître une culture d'empire, où les flux de la vie quotidienne sont placés publiquement sous le signe d'appartenance à un État dynastique : cette relation entre pouvoir d'état et vie quotidienne ouvre la possibilité d'une histoire sociale des empires hellénistiques, qui reste encore largement à écrire[27].

Ensuite, je m'autoriserai quelques remarques sur les cultes isiaques dans l'empire séleucide. La présence isiaque y est ténue, étendue et précoce : ténue, parce qu'attestée par une documentation maigre, dont nous avons fait rapidement le tour ; étendue, parce qu'elle se retrouve de l'Égée à l'Oxus ; précoce, parce qu'elle est connue par au moins trois documents de la première moitié du III^{e} siècle avant notre ère, mettons autour de 270. Ces trois caractéristiques peuvent s'expliquer par une diffusion privée, mais rapide, sans doute le fait de commerçants. C'est ce que suggère fortement le document de Smyrne, dû à un groupement comportant des étrangers, et ce mode de diffusion a également pu opérer jusqu'en Iran et jusqu'à l'Oxus. L'implantation se voit sous différentes formes cultuelles : association privée à Smyrne, sanctuaire privé mais bien installé à Laodicée, culte reconnu par les autorités à Gorgan. Le phénomène isiaque dans l'espace séleucide reflète ainsi des conditions d'histoire sociale – la rapidité de la diffusion d'Isis s'expliquant par les échanges, l'unité culturelle du monde hellénistique, les changements aussi bien que la continuité au seins de cadres sociaux très divers –, mais aussi d'histoire politique.

La discrétion des cultes isiaques dans l'Occident séleucide doit être mise en rapport avec l'association entre ces cultes et le pouvoir lagide basé en Égypte et manifestant une identité égyptienne dans certains contextes, un des grands rivaux stratégiques du pouvoir séleucide en Égée. En revanche, les cultes

Jérôme sur le Livre de Daniel, 11.8 (2 500 statues ramenées, qui auraient été emportées par Cambyse).

27 Quelques réflexions dans J. Ma, Macedonian states, dans : W. Scheidel, P. Bang (dir.) *The Oxford Handbook of the Ancient State* (Oxford, à paraître). Je remercie Boris Chrubasik, Wouter Henkelman et Damien Agut pour leur aide lors de la mise au point du présent texte.

isiaques dans l'Orient séleucide ont dû avoir une connotation différente : diffusés par des Grecs, ils ont pu être associés à l'identité grecque qui forme la composante essentielle de l'ethno-élite dominante gréco-macédonienne, et ainsi être plus facilement officialisés. En Occident comme en Orient, à Smyrne et à Gorgan, ils entrent dans le cadre de déclarations de loyauté dynastique. Enfin, il faut souligner l'absence de témoignages explicites après 174, date du décret de Laodicée-sur-Mer, absence rendue d'autant plus surprenante par la précocité des autres témoignages. La Syrie, la Cilicie, la Babylonie, l'Iran séleucides « tardifs » – du II^e^ siècle – n'ont pas offert, pour autant qu'on puisse en juger par l'état actuel de la documentation, un terrain fertile aux cultes isiaques : l'intensification des conflits dynastiques et la menace parthe créent des conditions différentes de celle qui caractérisent l'empire séleucide ouvert du début du III^e^ siècle. On constate ainsi qu'Isis n'échappe pas à la règle obvie que pouvoir d'État et religion entretiennent des relations soutenues tout au long de l'époque hellénistique.

CHAPTER 6

Les cultes isiaques et le pouvoir dans la Tétrapole syrienne

Julien Aliquot

À en croire les historiens d'Alexandre le Grand, les premiers contacts entre les Séleucides et les dieux de la vallée du Nil remonteraient au temps de la conquête de l'Orient par les Macédoniens. Arrien affirme tenir cette information des éphémérides royales dans son *Anabase* (VII, 26, 2). Plutarque évoque le même épisode dans sa *Vie d'Alexandre* (76). Tous deux rapportent qu'à Babylone, au mois de juin 323 av. J.-C., Séleucos, alors qu'il n'était encore que le compagnon du conquérant, aurait veillé dans l'attente d'une réponse de Sarapis, pour décider s'il était opportun ou non de transporter le roi à l'article de la mort jusqu'au temple du dieu. Qu'un oracle de Sarapis ou d'Osiris-Apis ait été consulté alors n'a rien d'impossible, car des prêtres égyptiens ont suivi l'armée macédonienne jusqu'en Babylonie et auraient encore été sollicités pour embaumer le corps d'Alexandre[1]. De même, que Séleucos ait rendu hommage aux dieux de l'Égypte à un moment ou à un autre de sa longue carrière est envisageable. Qu'il ait manipulé des objets de culte égyptiens est également possible. Une inscription de Didymes rappelle que le fondateur de la dynastie séleucide, devenu roi, avait fait don au sanctuaire d'Apollon d'une phiale peut-être consacrée à Osiris, parmi les nombreux objets de luxe pris à Démétrios Poliorcète, en 288/7 av. J.-C.[2]. Mais, même si la lecture du nom d'Osiris dans ce document était assurée, rien ne prouverait en définitive que Séleucos I^{er} ait eu

1 Quinte-Curce IV, 10, 4-7 ; X, 10, 9-13. Voir P. Goukowsky, *Essai sur les origines du mythe d'Alexandre* I (Nancy 1978) 199-200.

2 A. Rehm, *Didyma* II. *Die Inschriften* (Berlin 1958) n° 424. À la l. 33, la lecture ἄλλη (*scil.* φιάλη) καρυωτὴ Ὀσ[ίρ]ιδος est retenue par W. Günther, Textkritische Nachträge zur Seleukos-Stiftung in Didyma, *Istanbuler Mitteilungen* 27-28 (1977-1978) 263 (J. et L. Robert, *Bull. ép.* [1980] n° 458), puis par G. Petzl, Epigraphische Nachlese, *EA* 13 (1989) 131-133, et en dernier lieu dans le *RICIS* n° 304/1101. Cependant, la découverte de nouvelles copies a amené G. Petzl, Zum Brief Seleukos' I. C.B. Welles, Royal Correspondence Nr. 5 (Griechische Inschriften aus dem Nachlass G. Cupers [III]), dans : H. Malay (éd.), *Erol Atalay Memorial* (Izmir 1991) 145-152 (*SEG* 41, 952), à lire Θέ[μ]ιδος, moins probablement Θέ[τ]ιδος (cf. 149) ; Fr. Piejko, Antiochus III and Ilium, *APF* 37 (1991) 38 n. 90, propose de façon peu convaincante Οὔ[π]ιδος, Oupis étant une hypostase d'Artémis. Voir aussi la contribution de J. Ma, dans ce volume, p. 117-122.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2014 | DOI 10.1163/9789004278271_007

un quelconque intérêt pour les divinités égyptiennes. Comme on le verra, la même conclusion semble s'imposer à propos de ses successeurs.

Si l'on prend en considération les régions du Proche-Orient que les Séleucides ont dominées entre la fin du IVe siècle et le début du Ier siècle avant le début de l'ère chrétienne, force est de constater à nouveau que, dans l'état actuel de nos connaissances, les cultes isiaques n'ont rencontré ici qu'un succès très modeste. Deux cas font figure d'exception. Celui de la partie de la Syrie qui s'étend au sud de l'Éleuthéros ne nous occupera pas ici : il concerne une région que les Ptolémées ont occupée durant tout le IIIe siècle av. J.-C., dont les relations avec l'Égypte sont anciennes et traditionnelles et où la présence de sanctuaires isiaques, à Byblos et à Tyr, correspond à un héritage antérieur aux Séleucides[3]. Le cas de la Tétrapole syrienne retiendra davantage notre attention, à travers la documentation relative à Antioche sur l'Oronte, Séleucie de Piérie et Laodicée-sur-mer (Apamée de Syrie n'ayant rien livré sur le sujet qui nous intéresse). C'est là, au cœur du domaine séleucide, que l'on peut le mieux appréhender la question des rapports entre les cultes isiaques et les pouvoirs royaux et civiques. Les témoignages utiles à la discussion remontent pour la plupart à l'époque romaine, période au cours de laquelle les cultes isiaques ont connu une diffusion sans précédent dans le bassin méditerranéen, période pour laquelle la question de leur diffusion en Syrie ne se pose plus dans les mêmes termes qu'au temps de la rivalité entre Séleucides et Lagides. De manière remarquable et inattendue, ces témoignages nous ramèneront cependant à la guerre laodicéenne et à la troisième guerre de Syrie, qui opposa Séleucos II Callinicos (246-226/5) à Ptolémée III Évergète (246-222) de 246 à 241 av. J.-C.

Antioche sur l'Oronte

Dans l'*Antiochikos*, discours prononcé en 356 apr. J.-C. à l'occasion de la célébration des jeux olympiques locaux, Libanios cherche à mettre en valeur l'idée que les dieux ont de tout temps été irrésistiblement attirés vers Antioche, de sorte que la cité, qui était aussi la patrie du rhéteur, pouvait rivaliser avec l'Olympe. C'est ainsi qu'Isis aurait voyagé de Memphis vers la grande métropole syrienne sous le règne de Séleucos II, le quatrième souverain de la dynastie

3 L. Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques* (Paris 2001) 70-77 ; J. Aliquot, *Aegyptiaca* et *isiaca* de la Phénicie et du Liban aux époques hellénistique et romaine, *Syria* 81 (2004) 201-228 ; id., *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain* (Beyrouth 2009) 171-183. Sur Byblos, voir aussi L. Bricault, Poids de Byblos inscrits au *basileion*, dans : L. Bricault, R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II (Bordeaux 2011) 137-143.

séleucide. Voici le passage de l'*Antiochikos* (114) en question : « En effet, Isis, la statue cornue d'Égypte, quitta Memphis et émigra ici, après avoir incité en rêve Séleucos (le quatrième à partir de Séleucos) à faire appel à elle, ayant incité de même Ptolémée à faire promptement don de la déesse ; les navires parés, la statue partit » (ἡ γὰρ δὴ Ἶσις, τὸ βούκερων ἄγαλμα τὸ Αἰγύπτιον, ἀφεῖσα τὴν Μέμφιν δεῦρο μετοικίζεται κινήσασα μὲν ὀνείρασι Σέλευκον τὸν ἀπὸ τοῦ Σελεύκου τέταρτον εἰς τὴν ἑαυτῆς μετάπεμψιν, κινήσασα δὲ Πτολεμαῖον εἰς ἕτοιμον τῆς θεοῦ δόσιν, καὶ νῆες εὐτρεπεῖς, καὶ τὸ ἄγαλμα ἤγετο)[4].

On a déduit du témoignage de Libanios que Séleucos II aurait institué à Antioche le culte de la déesse égyptienne, en général pour en douter aussitôt[5]. Il est vrai qu'aucun document ne confirme une telle innovation, ni de la part de ce roi, ni de la part de ses prédécesseurs et de ses successeurs. Le monnayage royal des Séleucides atteste bien l'usage de l'imagerie isiaque, mais essentiellement à des fins commémoratives et seulement à partir d'Antiochos IV Épiphane, d'abord pour célébrer la réussite de ce dernier dans l'invasion de l'Égypte, en 169 et en 168 av. J.-C.[6], puis à nouveau sous Alexandre I^er^ Balas,

4 Libanios, *Antiochikos* (*Oratio XI*), éd. R. Foerster, *Libanii opera* I, 2. *Orationes VI-XI* (Leipzig 1903) 473 (ma traduction). G. Downey, Libanius' Oration in Praise of Antioch (Oration XI), *PAPhS* 103 (1959) 652-686, ne commente pas ce passage, si ce n'est pour identifier le souverain séleucide à Séleucos II (682) ; id., *A History of Antioch in Syria* (Princeton 1961) 91-92, est allusivement sceptique à l'égard du témoignage de Libanios. A.F. Norman, *Antioch as a Centre of Hellenic Culture as Observed by Libanius* (Liverpool 2000) 28 n. 56, partageant la même défiance, en a pressenti l'intérêt : « Seleucus II Callinicus (246-226 BC) lost the Seleucid lands in Asia Minor and in the East. The divine support for Antioch is used to veil such secular reverses, even if the story is not an invention of Libanius himself to account for the growing popularity of the cult of Isis. »

5 Voir en dernier lieu *SNRIS* 155-156 et n. 403. Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* III (Leyde 1973) 123, exprimait les mêmes doutes, tout en identifiant à tort le souverain séleucide mentionné par Libanios à Séleucos IV. À propos d'Antioche, rappelons pour mémoire l'article de F.W. Norris, Isis, Sarapis and Demeter in Antioch of Syria, *HThR* 75 (1982) 189-207, qui englobe abusivement Antioche et Séleucie de Piérie dans le même ensemble et qui fourmille d'erreurs : notamment, l'auteur (190) n'a pas pris garde au fait que les dates indiquées dans le catalogue numismatique du British Museum pouvaient être données selon le comput séleucide et non dans le calendrier julien, ce qui le conduit à dater la première monnaie d'Antioche portant l'image du *basileion* en 227 av. J.-C. ; il s'agit en réalité d'une monnaie de l'an 86/5 av. J.-C. Voir, dans ce volume, la contribution de R. Veymiers, p. 210-212.

6 Sur les bronzes égyptisants d'Antiochos IV frappés à Antioche, voir G. Le Rider, Antiochos IV (175-164) et le monnayage de bronze séleucide, *BCH* 118 (1994) 17-20 ; id., *Antioche de Syrie sous les Séleucides* (Paris 1999) 223-224 et 231-232 ; *SNRIS* 155 ; *Seleucid Coins* II, 44-45, 49 et 68-69 n^os^ 1412-1415. L'hypothèse de l'émission commémorative remonte à E.T. Newell, *The Seleucid mint of Antioch* (Chicago 1978) 24-27.

Antiochos VI, Antiochos VII et Antiochos VIII, pour fêter leurs unions ou rappeler leur filiation avec des princesses lagides, en premier lieu avec Cléopatra Théa[7]. À Antioche, il faut attendre l'année 92/1 av. J.-C. pour voir apparaître des monnaies civiques portant le *basileion* ; encore ne s'agit-il que d'une marque monétaire située dans le champ du revers, en marge des divinités honorées (Zeus, Tyché), et substituable à des monogrammes et à d'autres symboles (palme, caducée, corne d'abondance, étoile, croissant) dont la signification religieuse est loin d'être assurée[8]. Rien ne porte donc à croire que les cultes isiaques aient eu une grande importance, ni chez les Séleucides, ni à Antioche à l'époque hellénistique[9].

Si l'on suit Libanios à la lettre, il semble du reste improbable que Séleucos II ait institué le culte d'Isis à Antioche. Il convient de prendre en considération tout le passage de l'*Antiochikos* qui se rapporte à l'arrivée de la déesse en Syrie et non seulement l'extrait concernant le souverain séleucide. Dès lors, le rôle de Ptolémée III apparaît au moins aussi important que celui de Séleucos II. On peut se demander si l'institution du culte d'Isis à Antioche n'est pas survenue à l'occasion d'une entente entre les deux souverains, par exemple lors de la paix de 241 av. J.-C., qui marque la fin de la troisième guerre de Syrie. Le règlement d'un conflit entre deux adversaires politiques à la suite de l'intervention en songe d'un dieu égyptien est bien illustré par une inscription de Thessalonique[10]. Le texte, gravé au début de l'époque impériale, pourrait reproduire une inscription plus ancienne. Il évoque l'introduction du culte de Sarapis à Oponte, en Locride orientale, par un certain Xénainétos, à qui le dieu avait ordonné de demander à Eurynomos, un concitoyen avec qui il était en différend politique (ἀντιπολιτεία), de le recevoir, lui Sarapis, en même temps que sa sœur Isis. Xénainétos devait transmettre à Eurynomos une lettre

---

7 *SNRIS* 156 ; *Seleucid Coins* II, 211-212, 245 nº 1846 (Alexandre Ier Balas), 330 nº 2021 (Antiochos VI ou VIII), 353, 363, 366-368 nos 2066-2067, 369-370 nos 2071-2072, 393 nos 2125A-2126 (Antiochos VII), 470, 479-480 nos 2273-2274 (Cléopatre Théa et Antiochos VIII).

8 Les exemplaires connus forment des séries datées de 92/1 à 86/5, puis de 47/6 à 42/1 et enfin de 30/29 à 25/4 av. J.-C. Voir K. Butcher, *Coinage in Roman Syria* (Londres 2004) 307-312, 315-316 et 318-319 ; R. McAlee, *The Coins of Roman Antioch* (Lancaster-Londres 2007) 74 nos 47 et 49, 78 nos 68b, 70c et 70B.

9 Notons au passage que la même conclusion paraît valable sous l'Empire romain dans le cas d'Antioche, les éléments réunis par F.W. Norris (cité *supra* n. 5) ne témoignant au mieux que de dévotions privées (fragment de statuaire, lampes, anthroponyme isiaque isolé, mosaïques d'interprétation controversée) et de la piété des empereurs (sacrifices de Julien, monnaies impériales frappées par l'atelier d'Antioche aux IIIe et IVe siècles apr. J.-C.).

10 *RICIS* nº 113/0536. Je remercie P. Martzavou d'avoir attiré mon attention sur ce texte.

trouvée sous son oreiller. Il la trouva effectivement après un second songe et la transmit à son ancien ennemi, qui fut convaincu de recevoir les dieux égyptiens et de leur offrir des sacrifices.

Le parallèle entre le récit de l'introduction du culte de Sarapis à Oponte et celui de l'arrivée d'Isis à Antioche est si frappant que l'on peut supposer que Libanios se réfère à un modèle tiré de l'immense tradition de l'onirisme grec et égyptien. Pour que le parallèle soit exact, il faudrait toutefois que ce fût Ptolémée III et non Séleucos II qui eût accepté de recevoir la statue d'Isis, ce qui serait absurde. Quand bien même on admettrait cette hypothèse, l'intervention de Séleucos II n'en serait pas moins douteuse et artificielle. Le parti pris pro-séleucide relève en effet du système dans l'*Antiochikos*. Il conduit Libanios à refuser aux Lagides toute initiative heureuse dans leurs entreprises politiques et religieuses : Ptolémée I^er^ ne doit de régner qu'à la décision de Séleucos I^er^ (82) ; plus tard, sous Antiochos II, la statue d'Artémis, que Ptolémée II avait souhaité emporter en Égypte, choisit finalement de rentrer chez elle (109). L'apparition providentielle d'Isis en songe et l'appel de Séleucos II apparaissent également comme des motifs conventionnels et surtout utiles à l'argumentation de Libanios. En revanche, il est clair, d'une part, qu'il est bien question d'une statue de culte représentant la déesse (ἄγαλμα) et, d'autre part, que l'arrivée de ce monument à Antioche résulte d'un don (δόσις) de Ptolémée III et non de Séleucos II, son rival dans la troisième guerre de Syrie.

La seule période propice à l'envoi de la statue d'Isis me paraît donc être celle de l'occupation lagide d'Antioche, entre 246 et 244 av. J.-C. environ. Le papyrus de Gourob, qui reproduit la relation de l'expédition par Ptolémée III, retrace le début des événements[11]. En dépit de son caractère fragmentaire, ce document indique que le souverain lagide, accueilli avec ferveur à Antioche, avait eu le temps de participer à des sacrifices et de tenir conseil auprès des autorités de la cité, avant que des troubles ne le rappellent en Égypte. L'institution du culte d'Isis à Antioche a pu survenir dans ce laps de temps. Elle correspondrait à ce que l'on sait de l'attitude religieuse de Ptolémée III.

Les découvertes du Sérapéum d'Alexandrie, sur la colline de Rhacôtis, identifient Ptolémée III au (ou plutôt à l'un des principaux) fondateur(s) de ce sanctuaire[12]. Le roi a également patronné la construction de nombreux

11 J.P. Mahaffy, J.G. Smyly, *The Flinders Petrie Papyri* (Dublin 1891-1905) II n° 45 et III n° 144, texte révisé et commenté par M. Holleaux, *Études d'épigraphie et d'histoire grecques* III (Paris 1942) 281-310. Cf. Fr. Piejko, Episodes from the Third Syrian War in a Gurob Papyrus, 246 BC, *AFP* 36 (1990) 13-27 ; M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie* (Paris 2001) 193-194.

12 Plaquettes de fondation : A. Rowe, *Discovery of the famous temple and enclosure of Serapis at Alexandria* (*Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, Suppl. 2) (Le Caire 1946) ;

édifices religieux en Égypte, notamment à Canope et à Edfou[13]. Il n'en est pas resté là. D'après le *Commentaire sur Daniel* (XI, 7-9) de saint Jérôme, il avait constitué un important butin de guerre lors de l'expédition qu'il avait conduite en Orient après la prise d'Antioche. Poussant jusqu'à Babylone, il en avait aussi profité pour récupérer les statues des dieux égyptiens emportées par les Perses sous le règne de Cambyse, en 525-522 av. J.-C.[14]. Le nombre de deux mille cinq cents, donné par Jérôme, est peut-être exagéré. L'inscription d'Adoulis (245-243 av. J.-C.), le décret de Canope (238 av. J.-C.) et celui de Raphia (217 av. J.-C.) n'en célèbrent pas moins le rôle de Ptolémée III dans le rapatriement des statues vers leurs sanctuaires[15]. Ces témoignages avaient bien sûr pour objectif premier de renouveler solennellement la confiance du clergé traditionnel envers le souverain. Mais la publicité donnée aux prises de guerre faites sur les terres de Séleucos II et au retour des dieux égyptiens dans leur pays d'origine plaçait aussi le roi lagide dans les pas d'Alexandre le Grand tout en discréditant les Séleucides assimilés aux Perses. La fondation (vraisemblablement sans lendemain) d'un sanctuaire isiaque à Antioche, dans la ville qui avait constitué jusqu'alors le centre du pouvoir séleucide et qui se trouvait occupée en 246

P. Jouguet, Les dépôts de fondation du temple de Sarapis à Alexandrie, *CRAI* (1946) 680-687 ; É. Bernand, *Inscriptions grecques d'Alexandrie ptolémaïque* (Le Caire 2001) 42-43 nº 13. Architecture et archéologie : J.S. McKenzie, Sh. Gibson, A.T. Reyes, Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the archaeological evidence, *JRS* 94 (2004) 73-121, en particulier 81-84 ; M. Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria* (Le Caire 2008) 67-245.

13 A. Bernand, *Le Delta égyptien d'après les textes grecs* I (Le Caire 1970) 236-237 nº 7 (sanctuaire d'Osiris à Canope) ; S. Cauville, D. Devauchelle, Le temple d'Edfou : étapes de la construction, nouvelles données historiques, *Revue d'égyptologie* 35 (1984) 31-32 (naos d'Horus à Edfou). Voir aussi le texte de fondation par Ptolémée III d'un Sérapéum, que Ph. Borgeaud, Y. Volokhine, Plaquette d'argent épigraphe provenant du dépôt de fondation d'un Sérapeum, dans : J.-L. Chappaz, S. Vuillemier (éd.), « *Sortir au jour* ». *Art égyptien de la Fondation Martin Bodmer* (Genève 2001) 151-156, proposent de localiser à Canope. L. Bricault, *Isis, Dame des flots* (Liège 2006) 31-33, reprend cette hypothèse. Pour sa part, J. Bingen, *Bull. ép.* (2002) nº 505, exprime des doutes sur l'authenticité du monument inscrit.

14 P. Briant, *Histoire de l'Empire perse* (Paris 1996) 66-72 et 915-916, sur la folie et l'impiété de Cambyse.

15 D. Devauchelle, Le sentiment anti-perse chez les anciens Égyptiens, *Transeuphratène* 9 (1995) 71-72 ; K. Winnicki, Carrying off and bringing home the statues of the gods. On an aspect of the religious policy of the Ptolemies towards the Egyptians, *JJP* 24 (1996) 149-190 ; P. Briant, Quand les rois écrivent l'histoire : la domination achéménide vue à travers les inscriptions officielles lagides, dans : N. Grimal, M. Baud (éd.), *Événement, récit, histoire officielle. Écriture de l'histoire dans les monarchies antiques* (Paris 2003) 173-186 ; S. Pfeiffer, *Das Dekret von Kanopos* (Leipzig 2004) 20, 84-88.

av. J.-C., ressortirait donc à la politique édilitaire et religieuse de Ptolémée III. C'est ce que Libanios ou sa source aurait contribué à dissimuler en peuplant les rêves de Séleucos II de la figure d'une Isis cornue.

Séleucie de Piérie

Le célèbre excursus que Tacite consacre à Sarapis dans ses *Histoires* rappelle, sur un ton dubitatif, une historiette intrigante en marge de la tradition relative aux origines du type iconographique du dieu (IV, 84, 4) : « je n'ignore pas non plus que certains le font venir de Séleucie, ville de Syrie, sous le règne du Ptolémée qui appartenait à la troisième génération », c'est-à-dire sous Ptolémée III Évergète (*nec sum ignarus esse quosdam qui Seleucia urbe Syriae accitum regnante Ptolemaeo, quem tertia aetas tulit*)[16]. Clément d'Alexandrie revient sur le même épisode dans le *Protreptique* (IV, 48, 3), véritable « exhortation » visant à démontrer la supériorité du christianisme sur les cultes païens. Le Père de l'Église précise dans quelles circonstances la statue cultuelle de Sarapis a voyagé : « Isidôros est seul à dire que la statue fut amenée de Séleucie près d'Antioche, parce que les habitants de cette ville, s'étant eux aussi trouvés dans la disette, avaient reçu des vivres de Ptolémée » (Ἰσίδωρος μόνος παρὰ Σελευκέων τῶν πρὸς Ἀντιοχείᾳ τὸ ἄγαλμα μεταχθῆναι λέγει, ἐν σιτοδείᾳ καὶ αὐτῶν γενομένων καὶ ὑπὸ Πτολεμαίου διατραφέντων)[17]. On a observé depuis longtemps qu'Isidore de Charax, historien et géographe contemporain de Strabon, était la source probable de cette tradition[18]. En revanche, personne à ma connaissance n'a proposé d'interprétation satisfaisante aux témoignages croisés de Tacite et de Clément d'Alexandrie à propos de Séleucie. Lorsqu'ils ne se sont pas mépris sur l'identification de la ville à laquelle ces auteurs font allusion[19], les commentateurs se sont généralement concentrés sur la question de l'image prototypique

16 Tacite, *Histoires* III. *Livres IV et V*, éd. et trad. H. Le Bonniec (Paris 2003) 73.

17 Clément d'Alexandrie, *Le Protreptique*, éd. et trad. Cl. Mondésert et A. Plassart (Paris 2004) 109.

18 Ainsi déjà A. Bouché-Leclercq, La politique religieuse de Ptolémée Soter et le culte de Sérapis, *RHR* 46 (1902) 14 n. 1.

19 L. Robert, *Hellenica* XI-XII (Paris 1960) 87 n. 1, identifie à tort la Séleucie de Tacite à Séleucie du Tigre, ville de Mésopotamie et non de Syrie, alors qu'E. Bikerman, *Institutions des Séleucides* (Paris 1938) 251, auquel il renvoie, ne précise pas de quelle cité il s'agit. L'erreur s'est perpétuée dans l'*IBIS* nº 1235 et encore chez. Ph. Borgeaud et Y. Volokhine, La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle, *ARG* 2 (2000) 59 n. 94.

de Sarapis et sur le rôle des souverains lagides dans ce domaine[20]. L'intérêt des deux passages cités me semble être ailleurs.

Il faut à nouveau se remémorer les événements de la troisième guerre de Syrie. Au Proche-Orient, la conséquence la plus remarquable du conflit consiste en l'occupation de Séleucie de Piérie par les Lagides de 246 à 219 av. J.-C.[21]. Les Ptolémées tiennent ainsi la cité qui servait de débouché maritime à Antioche, menaçant le cœur du royaume séleucide pendant presque trente ans : « sans parler du déshonneur que causait présentement à la royauté l'occupation de la place par les rois d'Égypte », comme l'écrit Polybe (V, 58, 5-7) à propos du projet de reconquête entrepris sous Antiochos III, « elle offrait sous le rapport des opérations les plus grands et les plus précieux avantages ; tant qu'elle était au pouvoir de l'ennemi, elle opposait le plus grand obstacle à toutes leurs entreprises (celles des Séleucides) ; quel que fût leur plan d'invasion, leur propre pays n'exigerait pas moins de mesure de prévoyance et de défense, à cause du danger qui venait de ce côté ». Dans ces conditions, il paraît probable que des Grecs d'Égypte et des Égyptiens hellénisés se soient établis et qu'ils aient fondé à Séleucie un sanctuaire de Sarapis, avec ou sans le concours des citoyens de souche qui n'avaient pas fui à Antioche et de mercenaires étrangers.

Il n'est pas certain que ce sanctuaire soit celui qui a été fouillé sur le site de Séleucie dans les années 1930 par l'université de Princeton et dont l'attribution ne repose que sur la découverte d'une statuette d'Isis dans les ruines

---

20 Selon Bouché-Leclercq, *Politique religieuse de Ptolémée Soter* 20 et 25, la statue de Séleucie aurait fait partie du butin de guerre de Ptolémée III et l'histoire de la famine de la ville serait une invention. Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* I (Leyde 1973) 58, reprenant l'idée de S. Reinach, Le moulage des statues et le Sérapis de Bryaxis, *RA* (1902) II, 20-21, et d'I. Lévy, Sarapis, *RHR* 61 (1910) 145 et 176, rappelle que Bryaxis, le sculpteur du IV^e^ siècle av. J.-C. parfois crédité de l'invention de l'idole de Sarapis, a été actif dans la région d'Antioche à la fin de sa vie, et suppose que « Ptolémée III, ayant occupé Séleucie, a pu y trouver une statue dans le style de Bryaxis qu'il aurait ramenée en Égypte ». W. Hornbostel, *Sarapis* (Leyde 1973) 43 n. 4, juge cette théorie étrange, mais ne cherche pas à expliquer pourquoi Séleucie est citée. Borgeaud, Volokhine, *La légende de Sarapis* 46 n. 36, se contentent eux aussi de relever la mention de la ville chez Tacite et Clément d'Alexandrie. N. Belayche, Le possible « corps » des dieux : retour sur Sarapis, dans : Fr. Prescendi, Y. Volokhine (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud* (Genève 2011) 227-250, étudie la fabrication de l'idole de Sarapis d'après Clément d'Alexandrie et Origène, sans s'attarder non plus sur la tradition qui fait venir la statue de Syrie.

21 É. Will, *Histoire politique du monde hellénistique* (Nancy 1979-1982) I, 259, et II, 30 ; Sartre, *D'Alexandre à Zénobie* 195.

du temple[22]. Rappelons aussi qu'une statue de marbre en ronde bosse représentant Sarapis trônant avec Cerbère à ses pieds a été retrouvée aux environs de la ville en 1954[23]. Le monument est conservé au musée d'Antakya. Sa provenance exacte est indéterminée et il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'une statue de culte. Sa datation de l'époque romaine laisse au moins supposer que le dieu a continué d'être honoré à Séleucie après le départ des Lagides, au moins sous une forme privée. Plus sûrement, on remarquera que la cité, à l'époque où elle était défendue par les Ptolémées, était susceptible de pâtir de sa situation assez enclavée, dès lors qu'elle se trouvait détachée de sa voisine et des ressources de la plaine de l'Amykè (Amuq). En somme, l'anecdote que rapportent Tacite et Clément d'Alexandrie serait née d'un fait bien réel et certainement indépendant de la création du type iconographique de Sarapis : le présent d'une statue de culte (ἄγαλμα), fait par les habitants de Séleucie de Piérie à Ptolémée III pour remercier leur royal bienfaiteur de les avoir sauvés de la famine.

Laodicée-sur-mer

Le cas de Laodicée-sur-mer illustre les rapports entre les propriétaires d'un sanctuaire privé de Sarapis et d'Isis, le pouvoir séleucide, représenté par l'épistate du roi, et les autorités d'une cité grecque de la côte syrienne. Il est documenté par la copie romaine d'un décret hellénistique daté en janvier 174 av. J.-C., sous le règne d'Antiochos IV[24]. L'inscription révèle que les péliganes, c'est-à-dire les membres du conseil civique de Laodicée-sur-mer, ont été appelés à se prononcer sur la question des droits dont les fidèles devaient

22 R. Stillwell (éd.), *Antioch on-the-Orontes* III. *The Excavations 1937-1939* (Princeton 1941) 32-34, fig. 39-42 (temple), et 124, pl. 16 nº 365 (statuette).

23 S. Keskil, Hatay Hadesi, *Türk Arkeoloji Dergisi* 12/2 (1963) 88-90. Parallèles listés dans V. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie* (Leyde 1972) 50-51 n. 1.

24 D'abord publié par P. Roussel, Décret des péliganes de Laodicée-sur-mer, *Syria* 23 (1942-1943) 21-32, d'après le relevé et l'estampage du Père R. Mouterde, le texte a été repris par ce dernier dans les *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* IV. *Laodicée, Apamène, nos 1243-1997* (Paris 1953) nº 1261, puis par G. Klaffenbach, Epigraphische Studien, *Philologus* 97 (1948) 376-379 (J. et L. Robert, *Bull. ép.* [1950] nº 208), dans le *RICIS* nº 402/0301, et enfin par J.D. Sosin, Unwelcome dedications : public law and private religion in Hellenistic Laodicea by the sea, *CQ* 55 (2005) 130-139. Voir aussi, sur sa regravure, H. Seyrig, Poids antiques de la Syrie et de la Phénicie sous la domination grecque et romaine, *Bulletin du Musée de Beyrouth* 8 (1946-1948) 67. La stèle sur laquelle il est inscrit est conservée au Musée national de Beyrouth. J'en donnerai une nouvelle édition dans le catalogue épigraphique de ce musée (en préparation avec J.-B. Yon).

s'acquitter auprès de la cité pour l'offrande d'une image (εἰς ἀνάθεσιν εἰκόνος) à l'intérieur de l'espace consacré aux dieux égyptiens. Les commentaires étendus de P. Roussel, G. Klaffenbach et L. Robert ont été récemment complétés avec profit par J.D. Sosin. Ils me dispensent provisoirement de reprendre tout le dossier. Retenons que le décret des péliganes, en dépit de son caractère exceptionnel, n'indique aucunement que Sarapis et Isis avaient une foule de fidèles à Laodicée-sur-mer sous Antiochos IV. Ce document concerne plutôt un petit sanctuaire privé dont la situation en vue aurait incité les habitants de la ville à y ériger tant de monuments (statues honorifiques, images diverses) que la sécurité des lieux s'en serait trouvée menacée (le terme utilisé, εἰκών, doit être distingué de celui qui désigne le monument sculpté qui fait l'objet d'un culte, ἄγαλμα, à Antioche et à Séleucie, par exemple). En conséquence, les autorités de la cité, suivant la proposition de l'épistate Asclépiadès, ont pris des mesures afin d'empêcher la destruction prévisible des bâtiments cultuels, tout en récupérant les revenus de la taxe sur l'érection des statues, qui échappaient jusqu'alors à la cité en raison du caractère privé du sanctuaire.

Une question reste posée, celle des circonstances dans lesquelles le sanctuaire isiaque de Laodicée-sur-mer a été fondé. Hôros, Apollodôros et Antiochos, les propriétaires du lieu, prêtres de Sarapis et d'Isis et probablement frères, appartiennent manifestement à une famille d'Égyptiens hellénisés ou de Grecs d'Égypte établis en Syrie depuis longtemps. Ὧρος, le nom théophore du premier d'entre eux, est révélateur de leur origine. Les trois prêtres précisent par ailleurs qu'ils possèdent le sanctuaire et l'îlot sur lequel le sanctuaire est bâti avec les fils d'Apollodôros, leurs cousins descendant du même aïeul. En d'autres termes, tous sont parents par un ou par plusieurs ancêtres communs depuis deux générations (de même qu'à Délos, un certain Apollonios, prêtre de Sarapis, affirme que les biens consacrés au dieu appartiennent à sa famille depuis deux générations[25]). Il semble ainsi probable que l'institution du culte de Sarapis et d'Isis remonte au dernier tiers du III^e^ siècle av. J.-C. Or, à cette époque, la cité était vraisemblablement sous domination lagide.

Après avoir été le principal atelier de production des alexandres séleucides dans la première moitié du III^e^ siècle av. J.-C., Laodicée-sur-mer a cessé de battre monnaie pour le compte des Séleucides vers le milieu des années 240 av. J.-C. De façon convaincante, A. Houghton a lié l'interruption de l'activité monétaire de la ville aux succès militaires de Ptolémée III au début de la troisième guerre de Syrie. Il en a tiré la conclusion que les Lagides étaient parvenus à s'emparer

25 *RICIS* 202/0101.

de Laodicée-sur-mer[26]. Il est impossible de préciser combien de temps cette occupation a duré dans l'état actuel de nos connaissances. L'exemple des villes voisines de Séleucie de Piérie[27], de Posideion[28] et d'Héraclée-sur-mer[29] laisse cependant supposer que la cité est restée de manière durable aux mains des Ptolémées, peut-être jusqu'au règne d'Antiochos III (223-187)[30], le souverain qui parvint à reconquérir définitivement les territoires des Lagides en Syrie, en tout cas assez longtemps pour justifier l'immigration des fondateurs du sanctuaire isiaque local.

Conclusion

Rien ne porte à croire que les Ptolémées auraient fait délibérément œuvre de propagande en faveur de Sarapis et d'Isis, les patrons de leur dynastie et les divinités tutélaires d'Alexandrie, leur capitale[31]. Néanmoins, l'établissement de la domination lagide sur certaines régions du Proche-Orient a indubitablement créé un climat propice à la fondation de sanctuaires isiaques au cours du III^e^ siècle av. J.-C. Le cas des villes de la Tétrapole syrienne illustre ce phénomène, peut-être plus encore qu'on ne l'a affirmé jusqu'à présent, tout en attirant l'attention sur les conséquences religieuses de la troisième guerre de Syrie. En dehors du cas exceptionnel d'Antioche sur l'Oronte, où Ptolémée III Évergète serait à l'origine de l'institution du culte d'Isis, on insistera sur le rôle des fidèles venus d'Égypte dans les pas de l'armée lagide. L'établissement de ces derniers à Laodicée-sur-mer a permis d'assurer la pérennité du sanctuaire isiaque local jusqu'à l'époque romaine. La reconquête de la Syrie par les Séleucides, sans forcément faire table rase des fondations antérieures, comme on l'a vu à Séleucie de Piérie, semble en revanche s'être soldée par l'éclipse de Sarapis et d'Isis à

26 A. Houghton, The Early Seleucid Mint of Laodicea ad Mare (c. 300-246 BC), dans : M. Amandry, S. Hurter (éd.), *Travaux de numismatique offerts à Georges Le Rider* (Londres 1999) 169-184, en particulier 178-179.

27 Voir *supra* n. 21.

28 G. Le Rider, L'atelier de Posideion et les monnaies de la fouille de Bassit en Syrie, *BCH* 110 (1986) 406.

29 C.C. Lorber, The Ptolemaic Mint of Ras Ibn Hani, *INR* 2 (2007) 63-75 ; P.-L. Gatier, Héraclée-sur-mer et la géographie historique de la côte syrienne, *Studi ellenistici* 20 (2008) 269-283.

30 Les émissions monétaires séleucides ne reprennent sûrement à Laodicée-sur-mer que sous le règne d'Antiochos IV, vers 168-164 av. J.-C. Voir *Seleucid Coins* II, 75-76 n^os^ 1429-1431. Séries incertaines : *Seleucid Coins* I, 335 n^o^ 926 (Séleucos III), 406-409 n^os^ 1069-1077 (Antiochos III) ; *Seleucid Coins* II, 662-663 n^o^ Ad152 (Séleucos II).

31 Cf., dans ce volume, la contribution de B. Legras, p. 95-115.

Antioche. L'une des explications de ces fluctuations paraît résider, au Proche-Orient comme ailleurs, dans le rapport étroit, volontairement établi par les Ptolémées dès les débuts de leur dynastie et célébré tout au long de l'époque hellénistique, entre les cultes isiaques et le pouvoir royal.

Abréviations (autres que celles de l'*Année philologique*)

Bull. ép.	*Bulletin épigraphique* de la *Revue des études grecques* (Paris 1888-).
IBIS	J. Leclant et G. Clerc, *Inventaire bibliographique des isiaca* (Leyde 1972-1991).
OGIS	W. Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae* (Leipzig 1903-1905).
RICIS	L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques* (RICIS) (Paris 2005).
SEG	*Supplementum epigraphicum graecum* (Leyde-Alphen aan den Rijn-Amsterdam 1923-).
Seleucid Coins I	A. Houghton et C.C. Lorber, *Seleucid Coins* I (New York-Lancaster-Londres 2002).
Seleucid Coins II	A. Houghton, C.C. Lorber et O.D. Hoover, *Seleucid Coins* II (New York-Lancaster-Londres 2008).
SNRIS	L. Bricault *et al.*, *Sylloge nummorum religionis isiacae et sarapiacae* (SNRIS) (Paris 2008).

CHAPTER 7

La reine Huldu et la coiffe isiaque. Isis et le pouvoir royal à Pétra (Ier s. av. J.-C.-Ier s. apr. J.-C.)

Christian-Georges Schwentzel

Introduction

Le royaume nabatéen prit de l'importance entre la fin du IIe s. av. J.-C. et le début du Ier s. av. J.-C. Obodas Ier (roi vers 96-85 av. J.-C.) vainquit l'Hasmonéen Alexandre Jannée, comme le rapporte Flavius Josèphe (*AJ* XIII, 375), puis le Séleucide Antiochos XII Dionysos (*AJ* XIII, 387-391 et *BJ* I, 9-102). Arétas III (roi vers 84-62 av. J.-C.) régna sur un vaste domaine incluant la Transjordanie, la Syrie du Sud avec Damas (entre 84 et 72 av. J.-C.), le Sinaï, le port de Gaza et le nord-ouest du désert du Hedjaz. Mais l'intervention de Pompée au Proche-Orient (64-63 av. J.-C.) eut pour effet de réduire la puissance nabatéenne. Le royaume, bien que théoriquement indépendant, devint de fait un État client de Rome : en 47 av. J.-C., Malichos Ier (roi vers 58-30 av. J.-C.) porta secours à Jules César lors de la Guerre d'Alexandrie ; en 25 av. J.-C., sous le règne d'Obodas III (vers 30-9 av. J.-C.), les Nabatéens guidèrent l'expédition du préfet Aelius Gallus en Arabie Heureuse (Yémen actuel). Finalement, en 106 apr. J.-C., l'empereur Trajan profita de la mort de Rabbel II pour abolir la monarchie et transformer la Nabatène en province romaine sous le nom de *Provincia Arabia*.

Un certain nombre de travaux récents ont été consacrés à la religion des Nabatéens[1]. L'une des questions récurrentes est celle de l'hellénisation des dieux nabatéens. On s'accorde à reconnaître que l'une des conséquences des contacts entre les Nabatéens et le monde grec fut la création d'images divines, notamment des deux principales divinités du panthéon des Nabatéens : Doushara (Dousarès), grand dieu protecteur de la monarchie, et la déesse al-'Uzza.

Les Nabatéens rendaient un culte à des « bétyles » ou « idoles géométriques » ; ils employaient le mot *nsb* (*nésiba*), qui veut dire « dressé », pour les désigner[2].

1 Voir notamment les travaux de G.W. Bowersock, J.F. Healey, M.-J. Roche et F. Zayadine, cités plus loin.

2 L'emploi du terme bétyle est discutable, comme l'a montré M. Gaifman, The Aniconic Image of the Roman Near East, dans : T. Kaizer (éd.), *The Variety of local religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Period* (Leyde 2008) 37-72.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2014 | DOI 10.1163/9789004278271_008

Plusieurs de ces monuments, de forme généralement quadrangulaire, ont été retrouvés sur le site de Pétra. Ces pierres taillées se dressaient dans les temples, fixées sur un socle de pierre appelé *motab* (« siège »). Lors des cérémonies de culte, les pierres sacrées étaient aspergées d'huile et sans doute encensées. À certaines occasions, on les portait en procession, hors des temples, jusqu'au sommet de montagnes où étaient aménagés des sanctuaires sacrificiels en plein air.

On possède également un grand nombre de représentations d' « idoles géométriques » sculptées dans les rochers qui bordent les principales voies d'accès à la ville et aux sanctuaires de Pétra. Il est probable que les Nabatéens s'arrêtaient devant ces reliefs pour prier ou se prosterner.

En dehors de ces représentations aniconiques et symboliques de la divinité, les dieux nabatéens ne possédaient aucune iconographie à proprement parler. La création d'images divines fut pour les Nabatéens une conséquence de leur hellénisation, sans doute à partir de la fin du II^e^ siècle av. J.-C. Pour que le dieu Dousarès fût reconnu par les non-Nabatéens, il fallut lui créer une image conforme à l'anthropomorphisme du *théos* grec : il fut assimilé à la fois à Dionysos et à Zeus[3]. L'évolution de la représentation d'al-'Uzza, dont le nom signifie « la très forte », est comparable à celle de Dousarès. F. Zayadine a étudié et classé les diverses représentations de cette déesse, distinguant les stèles-bétyles traditionnelles des images anthropomorphes, créées sous l'influence de l'hellénisme[4]. L'idole quadrangulaire de la déesse est notamment sculptée dans la paroi Est du sanctuaire d'Iram (Wadi Ramm) ; elle est remarquable par sa paire d'yeux très schématisés[5]. On ne sait si les yeux étaient caractéristiques des idoles de la déesse, mais cela paraît probable ; il s'agissait sans doute d'un élément de distinction par rapport aux stèles de Dousarès, entièrement lisses. Les yeux de la déesse ont l'aspect de « carrés étoilés », pour reprendre l'expression de F. Zayadine[6]. Cette forme n'est pas due au hasard : al-'Uzza était une déesse céleste, identifiée à l'Étoile du matin ; ses yeux brillent donc comme des étoiles[7]. Aucune influence grecque ne peut être décelée dans ces idoles « aux yeux ».

---

3 S.G. Schmid, Un roi nabatéen à Délos ?, *ADAJ* 43 (1999) 282-298.

4 F. Zayadine, L'iconographie d'al-'Uzza-Aphrodite, dans : Chr. Augé et L. Kahil (éd.), *Mythologie gréco-romaine, mythologies périphériques. Actes du colloque du LIMC, Paris 17 mai 1979* (Paris 1981) 113-118 et pl. I-II ; id., *s. v.* al-'Uzza Aphrodite, *LIMC* II (1984) 167-169.

5 Zayadine, *L'iconographie d'al-'Uzza-Aphrodite*, 115-116.

6 Zayadine, *al-'Uzza*, *LIMC*, 167.

7 T. Fahd, *Le Panthéon de l'Arabie centrale à la veille de l'Hégire*, BAH LXXXVIII (Paris 1968) 163-182.

L'idole de la déesse découverte dans le temple dit des « lions ailés » à Pétra constitue une étape essentielle vers la création d'une véritable iconographie divine. Les yeux ovales, les sourcils arqués, la présence du nez et de la bouche, bien qu'encore très schématisés, font de l'œuvre une sorte d'icône, une image divine. On peut cette fois voir dans les traits de cette idole une influence grecque, également présente dans les éléments d'architecture qui encadrent la déesse : base et pilastres notamment. L'inscription nabatéenne dit : 'LHT HYN BR NYBT (« la déesse de Hayyan, fils de Nybat »). Le nom de la divinité n'est pas précisé ; c'est que celui-ci devait être évident : il ne pouvait s'agir que d'al-'Uzza. La déesse porte une couronne de feuillage, au centre de laquelle, dans un orifice encore visible, était fixée une applique métallique, sans doute en bronze. Par comparaison avec un autre bétyle découvert à Ez-Zantur, F. Zayadine émet l'hypothèse qu'il s'agissait de la coiffe d'Isis[8]. Al-'Uzza paraît donc avoir été identifiée à la divinité égyptienne, ou du moins en a-t-elle emprunté un des attributs[9].

Quelques œuvres retrouvées à Pétra pourraient correspondre à des interprétations grecques d'al-'Uzza. On constate que la création de l'iconographie hellénisée d'al-'Uzza est le résultat d'un processus complexe. Les artistes nabatéens, ou les sculpteurs grecs travaillant pour la cour, empruntèrent à l'iconographie des dieux grecs un certain nombre d'attributs et de symboles qu'ils combinèrent de diverses manières. Les représentations anthropomorphes d'al-'Uzza présentaient diverses formes, la déesse arabe reprenant des thèmes iconographiques à Aphrodite (*stéphanè*, présence d'Amours ailés), à Déméter (*polos*) et à Isis (coiffe isiaque, boucles ondulées)[10]. Il semble également possible de reconnaître une forme hellénisée de la déesse nabatéenne dans les représentations de la Tychè retrouvées à Pétra, la plus célèbre étant l'Isis-Tychè de la *Khazneh*, tenant une corne d'abondance et une patère[11]. F. Zayadine remarque très justement que cette figure féminine reproduit un modèle iconographique

8 F. Zayadine, The Pantheon of the Nabataean inscriptions in Egypt and the Sinai, *Aram* 2 (1990) 157 ; sur cette stèle, voir aussi M. Lindner, Eine al-'Uzza-Isis-Stele und andere neu aufgefundene Zeugnisse der al-'Uzza-Verehrung in Petra (Jordanien), *ZPalV* 104 (1988) 84-91.

9 Sur Isis à Pétra, voir notamment M.-J. Roche, Le culte d'Isis et l'influence égyptienne à Pétra, *Syria* 64 (1987) 217-222.

10 F. Zayadine, L'iconographie d'Isis à Petra, *MEFRA* 103 (1991) 283-306.

11 A. Stewart, The Khazneh, dans : G. Markoe (éd.), *Petra rediscovered. Lost city of the Nabataeans, Cincinnati Art Museum* (Cincinnati 2003) 193-198, fait le point sur la question. Voir également G.R.H. Wight, The Khazne at Petra: A Review, *ADAJ* 5-6 (1962) 24-54, qui reprend l'abondante bibliographie sur la question antérieure à 1962.

courant dans l'Égypte lagide : la reine en Tychè, tenant une corne d'abondance dans la main gauche et une patère à droite[12]. Arsinoé II, Bérénice II, Arsinoé III et Cléopâtre I[ère] furent représentées de cette manière, en tant qu'incarnations de la Bonne Fortune, sur des *oinochoai* en faïence[13]. Il est aussi possible de reconnaître des reines incarnant Tychè sur les monnaies d'Obodas III à Arétas IV[14]. Certains chercheurs, comme J. Starcky[15] ou F. Zayadine[16], ont donc formulé l'hypothèse que la figure féminine de la *Khazneh* ait pu représenter une reine nabatéenne assumant le rôle de Tychè ou d'Isis-Tychè, en raison de la présence d'une coiffe isiaque sur le fronton qui se trouve aux pieds de la Tychè. Mais cette théorie ne repose que sur l'interprétation des sources iconographiques, l'assimilation de la reine nabatéenne à Isis-Tychè n'étant confirmée par aucun texte, ni inscription. De plus, la Tychè de la *Khazneh* est différente de celle des monnaies qui ne tient ni patère ni corne d'abondance, mais lève la main droite en signe de bénédiction. C'est l'iconographie d'Ishtar et d'Atargatis qui a servi de modèle à la Tychè nabatéenne, dans la numismatique, tandis que la déesse ou la reine de la *Khazneh* reproduit le modèle alexandrin d'Isis-Tychè. On ne peut donc affirmer avec certitude qu'il s'agit bien du même personnage.

Pour ma part, je me suis intéressé, dans quelques articles, à l'iconographie des rois et des reines nabatéennes[17]. On remarque que l'apparition des images divines de Dousarès et d'al-'Uzza s'accompagna de la création de représentations du couple royal conçu suivant des modèles similaires : les souverains et

12 Zayadine, *The Pantheon of the Nabataean inscriptions*, 174.

13 D.B. Thompson, *Ptolemaic Oinochoai and Portraits in Faience. Aspects of the Ruler-Cult* (Oxford 1973) ; P. Moreno, *Scultura Ellenistica* (Rome 1994) 328.

14 Le personnage féminin se tient debout, en position de marche vers la gauche ; un voile lui couvre l'arrière de la tête, retombant sur les épaules ; sa main droite, à la paume ouverte, est levée. Il s'agit d'un geste de bénédiction, calqué sur certaines représentations des déesses Astarté et Atargatis. Sur les diverses formes prises par la Tychè en Nabatène, voir Chr. Augé, Sur la figure de la Tyché en Nabatène et dans la province d'Arabie, dans : F. Zayadine (éd.), *Petra and the Caravan Cities* (Amman 1990) 131-146. Voir également Chr.-G. Schwentzel, Arétas IV « roi des Nabatéens » d'après les monnaies, *NAC* 39 (2010) 233-250.

15 J. Starcky, Conservatoire de l'art alexandrin, Pétra, *Le monde de la Bible* 8 (1979) 19.

16 F. Zayadine, Pétra, le Siq, *Dossiers d'archéologie* 244 (1999) 46-53, propose même, précisément, d'y voir la reine Huldu. Voir également Kl. Parlasca, Bemerkungen zum Isiskult in Petra, dans : U. Hübner, E.A. Knauf et R. Wenning (éd.), *Nach Petra und ins Königreich der Nabatäer. Notizen von Reisegefährten. Für Manfred Lindner zum 80. Geburtstag* (Bodenheim 1998) 64-70.

17 Chr.-G. Schwentzel, Les thèmes du monnayage royal nabatéen et le modèle monarchique hellénistique, *Syria* 82 (2005) 149-166 ; id., Statues royales nabatéennes, *Res Antiquae* 3 (2006) 125-137 ; id., *Arétas IV « roi des Nabatéens »*.

les dieux nabatéens partagent les mêmes caractéristiques iconographiques. Statues des dieux et portraits royaux sont les produits d'un seul et même phénomène d'hellénisation, vraisemblablement encouragé par les monarques en personne.

1 L'iconographie royale nabatéenne

Le développement d'une iconographie royale à la gloire du souverain peut être considéré comme une caractéristique des monarchies hellénistiques. L'image du roi apparaît notamment à l'avers des monnaies qui constituent un support privilégié de la propagande royale. Cette représentation du roi fait de la monnaie l'apanage du souverain, la propriété et le privilège du roi ; c'est ce que signifie le portrait royal. On décèle également un sens de la continuité dynastique qui a pour effet de mettre en évidence la ressemblance entre les souverains successifs. Le nom du roi et parfois de la reine, au revers, remplissent la même fonction : proclamer que la monnaie est la propriété personnelle de la famille régnante.

Les premières monnaies qu'on attribue aujourd'hui avec certitude aux Nabatéens sont des bronzes frappés à partir de la fin du II^e^ siècle av. J.-C., c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, sous le règne d'Arétas II[18]. Mais l'image du roi n'apparaît dans la numismatique qu'à partir d'Arétas III (roi vers 84-62 av. J.-C.). On possède ensuite toute une galerie de portraits comprenant les rois

18 Le catalogue le plus complet est celui de Y. Meshorer, *Nabataean Coins*, Qedem 3 (Jérusalem 1975). Quatre-vingt-huit variantes et types non répertoriés par Meshorer ont été publiés par K. Schmitt-Korte, Nabataean coinage. Part II. New coin types and variants, *NC* 150 (1990) 105-133. B. Zouhdi, Le royaume nabatéen et la collection de monnaies nabatéennes du Musée national de Damas, dans : Chr. Augé, Fr. Duyrat (éd.), *Les monnayages syriens : quel apport pour l'histoire du Proche-Orient hellénistique et romain ? Actes de la table ronde de Damas, 10-12 novembre 1999*, BAH 162 (Beyrouth 2002) 105-111, étudie cent-trente monnaies nabatéennes conservées au Musée National de Damas. R. Barkay, Seven new silver coins of Malichus I and Obodas III, *NC* 166 (2006) 99-103, publie sept nouvelles monnaies nabatéennes en argent, en fait six variantes et un type nouveau. Ajoutons encore R. Barkay, New Nabataean coins, *INJ* 16 (2007-2008) 92-99. La teneur en argent des monnaies nabatéennes a été étudiée par K. Schmitt-Korte, M. Cowell, Nabataean coinage. Part I. The silver content measured by X-ray fluorescence analysis, *NC* 149 (1989) 33-58 ; K. Schmitt-Korte, M.J. Price, Nabataean coinage. Part III. The Nabataean monetary system, *NC* 154 (1994) 67-131, proposent une vaste étude sur les dénominations des diverses monnaies et leur relation avec les autres systèmes monétaires contemporains : lagide, romain provincial et romain.

Obodas II, Malichos Ier, Obodas III, Arétas IV, Malichos II et Rabbel II, le dernier souverain nabatéen, mort en 106 apr. J.-C.

L'examen de ces portraits successifs fait apparaître qu'un élément de la physionomie royale revêt une signification particulière : la chevelure. On remarque que celle-ci est le plus souvent longue et qu'elle ne permet aucune comparaison avec les portraits des rois séleucides et lagides, ni avec ceux des empereurs romains contemporains de la monarchie nabatéenne. Les boucles ondulées apparaissent sur les monnaies lagides, mais elles sont réservées à l'iconographie d'Isis et des reines ptolémaïques assimilées à cette déesse ; il s'agit d'une coiffure exclusivement féminine ; elle est donc sans relation directe avec la chevelure des rois nabatéens[19]. Dans le Proche-Orient antique, les cheveux longs peuvent être un symbole de virilité, comme le montre l'histoire de Samson dans la Bible (Jg 16.17). Par ailleurs, les bas-reliefs des palais de Ninive et Persépolis nous montrent des Arabes coiffés de cheveux courts à l'avant et longs à l'arrière[20]. Hérodote affirme, quant à lui, que les Arabes prétendaient porter la même coiffure que Dionysos, leur dieu[21]. Il s'agit, en fait, du dieu Dousarès, parfois considéré comme l'équivalent de Dionysos chez les Nabatéens, selon Isidore de Charax cité dans le lexique d'Hésychius[22]. Les Nabatéens eurent recours à l'iconographie de Dionysos quand il s'agissait de représenter leur dieu[23]. C'est ce que nous révèlent certaines images de Dousarès, notamment sur des monnaies de Bostra, frappées sous Commode ou encore sous Caracalla[24]. Comme l'a remarqué G.W. Bowersock, il y a donc un lien entre l'iconographie du dieu

19 Chr.-G. Schwentzel, Les boucles d'Isis, dans : L. Bricault (éd.), *De Memphis à Rome, Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques, Poitiers-Futuroscope, 8-10 avril 1999*, RGRW 140 (Leyde 2000) 21-33.

20 U. Hübner, Th. Weber, Götterbüsten und Königstatuen, dans : Th. Weber, R. Wenning (éd.), *Petra, Antike Felsstadt zwischen Arabischer Tradition und Griechischer Norm* (Mayence 1997) 111 ; Schmid, *Un roi nabatéen à Délos ?*, 286.

21 Hérodote III, 8, 3.

22 Sur le nom Dousarès, voir J. Starcky, Les figures divines à Pétra, *Le Monde de la Bible* 14 (1980) 31.

23 Mais seule l'iconographie de Dousarès s'inspire de celle de Dionysos. Dans l'inscription gréco-nabatéenne de Syllaios, provenant de Milet (*RES* 675), le grand dieu nabatéen est assimilé à Zeus en raison de son statut de divinité suprême. Sur cette ambiguïté entre la représentation dionysiaque et l'assimilation à Zeus, voir Schmid, *Un roi nabatéen à Délos ?*, 291.

24 A. Spijkerman, *The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia* (Jérusalem 1978) 66-89, n° 24, 37 et 39 ; P. Naster, Le culte du dieu nabatéen Dusarès reflété par les monnaies d'époque impériale, dans : T. Hackens, R. Weiller (éd.), *Actes du 9e Congrès international de numismatique, Berne 1979* (Louvain 1982) 399-408 ; A. Kindler, *The Coinage of Bostra* (Warminster 1983) 58-60.

et celle des rois nabatéens[25]. Ceux-ci ont voulu ressembler au principal dieu de leur monarchie. La longue chevelure ondulée devait souligner la relation privilégiée que le roi prétendait entretenir avec Dousarès, dieu qui, comme le montrent plusieurs documents épigraphiques, avait le statut de protecteur de la famille royale ; il est ainsi nommé 'LH MR'N' (« dieu de notre maître ») dans plusieurs inscriptions nabatéennes[26]. Ajoutons qu'au revers d'une rarissime monnaie d'argent d'Obodas III et de son épouse anonyme, datée de l'an 15 du règne (15/14 av. J.-C.), on lit l'inscription BRKT DWŠR' (« Bénédiction de Doushara ») qui constitue une référence explicite au dieu monarchique dans le monnayage royal nabatéen[27]. L'expression place clairement le couple royal sous la protection du grand dieu.

Cette caractéristique capillaire des souverains nabatéens a poussé S.G. Schmid à reconnaître un roi nabatéen dans une tête en marbre du Louvre, jusque là considérée comme le portrait d'une Cléopâtre[28]. Il est vrai que l'œuvre présente des similitudes troublantes avec l'iconographie de Malichos I^{er} sur les monnaies, mais elle ressemble également à de nombreux portraits de reines ptolémaïques en Isis dans la numismatique, la sculpture et la glyptique[29]. Du coup, l'hypothèse de S.G. Schmid, bien qu'intéressante, demeure quelque peu fragile.

Pour ma part, j'ai émis l'hypothèse qu'une sculpture du Kunsthistorisches Museum de Vienne puisse représenter Obodas III : il s'agit d'un buste égyptien en basalte noir[30]. Le personnage est coiffé du *diadéma* ; sa chevelure se

25 G.W. Bowersock, The Cult and Representation of Dusares in Roman Arabia, dans : F. Zayadine (éd.), *Petra and the Caravan Cities* (Amman 1990) 31-36. Selon cet auteur, « Dusares has the face and the hair style of the Nabataean kings ».

26 Dans une inscription d'Iram, voir D. Tarrier, Baalshamin dans la monde nabatéen : à propos de découvertes récentes, *Aram* 2 (1990) 199 ; dans une inscription de Pétra, *CIS* II, 350 ; à Bostra, voir J. Cantineau, *Le Nabatéen* II (Paris 1932) X, 21-22 ; à Hégra (Mada'in Salih), voir J.F. Healey, *The Nabataean Tomb Inscriptions of Mada'in Salih* (Oxford 1993) 238-242.

27 Cette monnaie, unique à ce jour, a été publiée par Schmitt-Korte, *Nabataean coinage. Part II* 110 n° 19 ; voir aussi J.F. Healey, *The religion of the Nabataeans, a conspectus*, RGRW 136 (Leyde – Boston – Cologne 2001) 154.

28 S.G. Schmid, König, nicht Königin. Ein Nabatäisches Herrscherporträt in Paris, *AA* (2001) 91-105. Pour l'interprétation lagide de l'œuvre, voir R.R.R. Smith, *Hellenistic Royal Portraits* (Oxford 1988), n° 56, pl. 38.

29 Sur les portraits de reines lagides en Isis (II^{e}-I^{er} s. av. J.-C.), voir A. Adriani, *Documenti e Ricerche d'Arte Alessandrina, II, Testimonianze e Momenti di Scultura alessandrina* (Rome 1948) ; Schwentzel, *Les boucles d'Isis*.

30 Smith, *Hellenistic Royal Portraits* 94-95, pl. 48, n° 74.

termine en longues boucles ondulées retombant sur les côtés et à l'arrière de la tête. Le double menton est comparable à celui d'Obodas III à l'avers des monnaies (de l'an 5 à l'an 7, soit 26-23 av. J.-C.) qui ont pu servir de modèle au sculpteur[31]. L'œuvre est considérée par R.R.R. Smith comme le portrait raté d'une reine lagide. Le sculpteur aurait rencontré des difficultés techniques qui expliqueraient cette apparence masculine peu flatteuse pour une reine[32]. Si, comme je le pense, le sculpteur égyptien ou gréco-égyptien, répondant à une commande, a voulu figurer Obodas III, et non une reine en Isis, il n'a fait preuve d'aucune maladresse. Ajoutons que la présence en Égypte d'un buste de souverain nabatéen réalisé dans les années 26-23 av. J.-C. n'aurait rien d'étonnant. Les Nabatéens étaient alors nombreux en Égypte, notamment au nord-est du Delta et dans le Sinaï. Une dédicace nabatéenne retrouvée à Tell esh-Shuqafiyeh (à l'ouest d'Ismaïlia), datée à la fois de l'an 18 de Cléopâtre VII et de l'an 26 du roi nabatéen Malichos I^{er}, prouve l'existence de contacts privilégiés entre la Nabatène et l'Égypte voisine[33].

2 L'image de la reine

La reine nabatéenne prend de l'importance à partir de la seconde moitié du I^{er} siècle av. J.-C. Elle apparaît pour la première fois sur le monnayage d'Obodas III, au second plan, légèrement décalée vers la droite, derrière le buste de son époux[34]. La position des bustes conjoints s'inspire des monnaies lagides, qu'il s'agisse des bustes des souverains ou du couple formé par Isis et Sérapis. C'est un couple royal uni qui est représenté à partir d'Obodas III. Par l'introduction de l'image du couple, le roi voulait vraisemblablement imiter, d'un point de vue iconographique, la monarchie lagide. Pour comprendre le symbolisme de l'image du couple royal, il faut, en effet, remonter au III^{e} siècle av. J.-C. Les premiers bustes associés d'un *basileus* et d'une *basilissa* apparaissent dans la numismatique lagide sur de magnifiques octodrachmes d'or, frappés par Ptolémée III Évergète (roi de 246 à 221 av. J.-C.) en l'honneur de ses parents et de ses grands-parents divinisés. Les bustes conjoints étaient en

31 Meshorer, *Nabataean Coins* n° 25.

32 Smith, *Hellenistic Royal Portraits* 94.

33 Zayadine, *The Pantheon of the Nabataean inscriptions*. Sur les objets égyptiens découverts à Pétra, voir Roche, *Le culte d'Isis* 217-222.

34 Meshorer, *Nabataean Coins* n° 21. Seule exception : le buste de la reine seule occupe le revers de la monnaie d'argent rarissime, publiée par Schmitt-Korte, *Nabataean coinage. Part II* 110 n° 19.

relation avec l'instauration d'un culte royal. Les Ptolémées furent, en effet, divinisés par couples, nommés au pluriel : « dieux sauveurs » (*théoi Sôteres*) pour Ptolémée I^er^ et Bérénice I^ère^, « dieux adelphes » (*théoi Adelphoi*) pour Ptolémée II et Arsinoé II etc. Les représentations conjointes des octodrachmes s'inspiraient vraisemblablement des statues de culte élevées en l'honneur des nouveaux dieux dans les sanctuaires d'Alexandrie et d'Égypte. Le poète Théocrite, contemporain de Ptolémée II, évoque ainsi les statues cultuelles, chryséléphantines, des « dieux Sauveurs » représentés comme des divinités grecques[35].

Quelques dédicaces retrouvées à Pétra attestent l'existence de statues de rois et de membres de la famille royale nabatéenne. Cependant, on ne peut nullement affirmer qu'elles soient en relation avec l'instauration d'un culte royal. Seul le culte d'un roi Obodas, divinisé après sa mort, sans doute Obodas I^er^, est attesté en Nabatène. Si le culte royal à titre posthume a donc bien existé dans le royaume nabatéen, il ne fut pas généralisé à l'ensemble des souverains de la dynastie. On est très loin de la divinisation systématique de chaque nouveau couple lagide à partir de Ptolémée II et Arsinoé II. L'image du couple royal nabatéen n'est donc qu'une imitation purement formelle de l'iconographie lagide. La seule réalité nouvelle étant le rôle accru, au moins officiellement, de la reine.

Le couple royal figure sur la majorité des monnaies frappées sous Obodas III sous la forme des bustes conjoints évoqués plus haut[36]. On retrouve ensuite le même type de représentations sur des séries de bronzes d'Arétas IV et Shaqilat I^ère^[37], de Malichos II et Shaqilat II[38], de Rabbel II et Gamilat[39], de Rabbel II et Hagiru[40]. On peut identifier les principaux attributs de la reine : elle porte un voile, à l'arrière de la tête ; à l'avant, on distingue quelques mèches de cheveux surmontées d'une couronne métallique du type de la *stéphanè* grecque, la couronne de la déesse Aphrodite ainsi que des reines hellénistiques.

35 Théocrite, *Idylle* XVII, « Éloge de Ptolémée », v. 124. Des statues de culte des souverains lagides sont également mentionnées dans les sources épigraphiques ; voir notamment la célèbre stèle de Pithom pour Ptolémée IV et Arsinoé III, dieux Philopatores (*SEG* VIII, 467) ; G. Hölbl, *A History of Ptolemaic Empire* (Londres – New York 2001) 164.

36 Meshorer, *Nabataean Coins*, ne relève qu'une seule exception dans le monnayage d'argent (n° 25).

37 Ibid., n° 112-114.

38 Ibid., n° 140.

39 Ibid., n° 163.

40 Ibid., n° 164.

On sait aujourd'hui, grâce à la découverte d'une monnaie unique d'Obodas III, dans les années 2000, que cette reine se nommait Hagiru[41].

Plus tard, en l'an 1 de son règne, Arétas IV fit frapper des monnaies d'argent sur lesquelles son buste est associé à celui d'une reine qui reprend le voile et la *stephanè* de l'épouse d'Obodas III. Mais, contrairement à celle-ci, la nouvelle souveraine apparaît au premier plan, devant la représentation du roi[42]. C'est pourquoi j'ai proposé d'y reconnaître la reine-mère et non l'épouse d'Arétas IV[43]. Les monnaies séleucides de Cléopâtre Théa et de son fils Antiochos VIII Grypos semblent avoir servi de modèle[44].

Dès l'an 1 de son règne, Arétas IV fit également frapper des monnaies d'argent portant le nom et l'effigie de la reine Huldu, sa première épouse[45]. Le fait que la reine soit nommée pour la première fois n'est pas dû au hasard : le nom devait empêcher toute confusion avec la reine-mère. Par la suite, les reines successives gardèrent l'habitude d'inscrire leur nom sur les monnaies. Une originalité du monnayage d'Arétas IV et Huldu réside également dans le fait que les bustes ne sont plus conjoints : le roi apparaît à l'avers et la reine au revers ; chacun occupe une face de la monnaie. On peut y voir la transposition, dans la numismatique, d'une égalité de statut, au moins officielle, entre les deux tenants de la monarchie.

Huldu reprend le voile et la *stephanè* des reines précédentes. Sur certaines émissions, on peut aussi voir un mince collier enserrant le cou royal. Retombant sur l'épaule, l'extrémité du voile prend la forme d'une élégante volute. L'oreille n'est qu'à moitié couverte par le voile, ce qui permet d'admirer une longue boucle constituée de plusieurs pendeloques[46]. Mais ce qui nous intéresse surtout ici, c'est un ornement en forme de petit disque, entre deux cornes légèrement écartées, parfois visible au sommet de la couronne (fig. 7.1-7.3). Il s'agit de la coiffe isiaque, ou d'une imitation ou adaptation de celle-ci. À partir de l'an 10, la *stéphanè* disparaît au profit d'une couronne de laurier, mais la coiffe est toujours dressée au sommet du front royal, preuve de son importance[47].

---

41 O. Hoover, R. Barkay, Important additions to the Corpus of Nabataean coins since 1990, dans : M. Huth et P.G. van Alfen (éd.), *Coinage of the Caravan Kingdoms: Studies in Ancient Arabian Monetization*, Numismatic Studies 25 (New York 2010) 201.

42 Meshorer, *Nabataean Coins* n° 47.

43 Schwentzel, *Arétas IV « roi des Nabatéens »*.

44 Voir, dans ce volume, la contribution de J. Aliquot, 135-146.

45 Meshorer, *Nabataean Coins* n° 48-49.

46 Ibid., n° 49-49a.

47 Ibid., n° 79-79a.

FIGURES 7.1-7.3 *La reine Huldu pourvue d'une coiffe isiaque* (*cf. Y. Meshorer,* Nabataean Coins, *1975, n° 49a et 50*). *Permission :* Classical Numismatic Group.

Huldu figure pour la dernière fois sur le monnayage de l'an 24 (15 apr. J.-C.). Elle meurt alors et le roi prend une nouvelle épouse, Shaqilat, qui remplace Huldu sur les monnaies à partir de l'an 27. Elle reprend aussi l'iconographie de Huldu, notamment la coiffe isiaque. Seule la légende permet de distinguer les deux reines. Par la suite, les épouses de Malichos II et de Rabbel II figurent encore sur le monnayage ; la coiffe isiaque paraît au moins identifiable sur le front des deux dernières reines nabatéennes, Gamilat et Hagiru, épouses successives de Rabbel II[48].

3 La reine nabatéenne pourvue de la coiffe isiaque

On peut se demander quelle est la signification de la coiffe isiaque portée par les reines nabatéennes. S'agit-il bien d'ailleurs de la coiffe isiaque ou bien d'une adaptation ou réinterprétation nabatéenne de celle-ci ? Peut-on voir dans cet emprunt à l'iconographie de l'Égypte lagide une sorte de transfert culturel, d'un type comparable aux phénomènes étudiés par J.-Chr. Couvenhes et B. Legras ?[49] Y. Meshorer avait remarqué, sur un certain nombre de monnaies, la présence d'un ornement au-dessus des couronnes portées par Huldu, Shaqilat I[ère], Hagiru et Gamilat, mais également au-dessus du front des rois Arétas IV, Malichos II et Rabbel II[50]. Cependant, faute d'exemplaires de bonne qualité mis à sa disposition, ce numismate n'était pas parvenu à en reconnaître la signification. Grâce à quelques monnaies découvertes sur le marché de la numismatique, nous pouvons aujourd'hui identifier avec certitude la coiffe isiaque sur le buste des reines[51].

Cet attribut n'est pas étonnant à Pétra, dans la mesure où le culte d'Isis est attesté dans la capitale nabatéenne où il a été introduit[52]. Cependant, le principal, voire l'unique lieu où un culte était rendu à la déesse en son nom propre (*'sy*), à Sidd el-Mreriyyeh, dans le Wadi es-Siyyagh, est largement

48 Ibid., n° 163-164.

49 Sur la problématique des transferts culturels dans le monde hellénistique, on se reportera notamment à J.-Chr. Couvenhes, B. Legras (éd.), *Transferts culturels et politique à l'époque hellénistique, Actes de la table ronde du 7 février 2004*, Histoire ancienne et médiévale 86 (Paris 2006).

50 Meshorer, *Nabataean Coins* n° 49, 53, 83, 140, 163 et 164.

51 Ces monnaies sont notamment répertoriées par le site www.cngcoins.com. Parlasca, *Bemerkungen zum Isiskult in Petra* 64-69, est le premier à avoir repéré la coiffe isiaque sur une monnaie nabatéenne.

52 Roche, *Le culte d'Isis* ; Healey, *The religion of the Nabataeans* 138-140 ; P. Alpass, The *Basileion* of Isis and the religious art of Nabataean Petra, *Syria* 87 (2010) 93-113.

périphérique par rapport à la situation des grands sanctuaires du centre de la capitale nabatéenne[53]. Comme le remarque J.F. Healey, la localisation de ce sanctuaire, en dehors du centre-ville, en un lieu où il n'était possible de réunir qu'un nombre restreint de fidèles, nous conduit à conclure qu'Isis n'était qu'une divinité secondaire pour les Nabatéens. Mais il ne faut pas confondre culte d'Isis et attributs d'Isis. La coiffe isiaque n'est pas forcément en relation avec le culte rendu à la déesse égyptienne[54]. On remarque ainsi, comme nous l'avons déjà dit, que la coiffe isiaque est présente au sommet du fronton de la célèbre *Khazneh*. On la retrouve également, de manière quelque peu simplifiée, comme ornement frontal, associé à une couronne végétale, sur une idole d'ez-Zantur, typiquement nabatéenne par sa facture et son style[55]. F. Zayadine considère donc qu'il s'agit d'une image d'al-'Uzza et y voit la preuve de l'emprunt par la grande déesse nabatéenne d'éléments propres à l'iconographie d'Isis. À partir de cet exemple, il suggère aussi que l'idole de Hayyan, découverte dans le temple des lions ailés, a pu représenter la même divinité : la coiffe isiaque aurait été fixée dans un orifice, toujours visible au centre de la couronne de laurier. Schématisée et simplifiée sur l'idole d'ez-Zantur, la coiffe isiaque a également été réinterprétée à Pétra sous la forme d'un ornement végétal, comme le montre la statuette en terre cuite provenant du four de potier de Zurrabeh. Les deux cornes de vache et le disque solaire se sont transformés en trois grosses feuilles ou pétales de fleur[56].

---

53 Healey, *The religion of the Nabataeans* 138-139 : « Given the position of the Isis "sanctuary" or cult-centre, outside the center of Petra and on a ledge which could only accommodate a small number of devotees at any one time, it is possible to conclude (though some caution is needed) that Isis was only of minority interest ». Alpass, Basileion, 95 va dans le même sens : « The 'sanctuary' could not contain large groups of worshippers, and it has been suggested that it was used by a private religious association devoted to Isis ». Il s'agit là d'une hypothèse défendue par L. Nehmé, L'espace cultuel de Pétra à l'époque nabatéenne, *Topoi* 7 (1999) 1047. Sur le sanctuaire du Wadi es-Siyyagh, voir en outre l'étude détaillée de H. Merklein, R. Wenning, Ein Verehrungplatz der Isis in Petra neu untersucht, *ZPalV* 114 (1998) 162-178.

54 Pas plus, d'ailleurs, que le nœud, comme l'écrit Alpass, Basileion 98, à propos de la figure divine rupestre du Wadi Abu Olleiqa, dans laquelle on a parfois été tenté de reconnaître une image d'Isis : « Without an inscription we can have little certainty as to how this figure was understood in Petra ». Sur l'« Isis » du Wadi Abu Olleiqa, voir aussi Roche, *Le culte d'Isis* 218.

55 Zayadine, *The Pantheon of the Nabataean inscriptions* ; Healey, *The religion of the Nabataeans* 139.

56 F. Zayadine, Recent excavations at Petra, *ADAJ* 26 (1982) 365-393 ; id., Isis en deuil, dans : id. (éd.), *La Voie royale, 9000 ans d'art au royaume de Jordanie* (Paris 1986) 185 ; id., *L'iconographie d'Isis à Petra* ; L. Bricault, Isis dolente, *BIFAO* 92 (1992) 37-49 ; id., Du

Ainsi, pourvues de la coiffe isiaque à partir du règne de Huldu, les reines nabatéennes n'étaient sans doute pas assimilées à Isis, mais plutôt à une grande déesse nabatéenne représentée en Isis, vraisemblablement al-'Uzza. L'assimilation de la souveraine à une déesse était devenue banale dans la monarchie des Ptolémées[57]. Initié par Arsinoé II, ce type de propagande se poursuivit jusqu'au règne de Cléopâtre VII qui se serait fait appeler *Néa Isis*[58]. L'apparition de la coiffe isiaque dans le monnayage nabatéen peut donc être mise au compte d'une sorte d'adaptation de la monarchie nabatéenne au modèle hellénistique, notamment lagide. Si la coiffe isiaque fait en réalité référence à une grande déesse nabatéenne, l'emprunt à la monarchie lagide se trouve, en fait, largement réinterprété. L'imitation du modèle ptolémaïque n'est que purement formelle : elle ne traduit aucune « acculturation » véritable de la part des Nabatéens. La coiffe isiaque suggère seulement une ressemblance entre la reine nabatéenne et la grande déesse locale. Elle constitue donc bien un emprunt, mais affecté à une nouvelle déesse et adapté à des croyances nabatéennes.

L'ornement frontal que porte le roi dans la numismatique, conjointement à la reine, pose un sérieux problème d'interprétation. Il est évidemment exclu qu'il puisse s'agir d'une seconde coiffe isiaque. Quel peut donc bien être la signification de cet attribut ? F. Zayadine a reconnu le dieu monarchique nabatéen Dousarès sur un bas-relief rupestre à proximité du Haut-lieu du Jebel al-Madhbah. Il s'agit d'un buste inscrit dans un médaillon très endommagé : on distingue néanmoins clairement la coiffure du dieu, constituée de longues boucles, ainsi qu'une couronne végétale surmontée d'un ornement,

---

nom des images d'Isis polymorphe, dans : C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (éd.), *Religions orientales, culti misterici: nouvelles perspectives* (Stuttgart 2006) 77-78. L.S. El-Khouri, *The Nabataean Terracotta Figurines*, BAR S 1034 (Oxford 2002) 11 et 52-54, répertorie l'ensemble de ces statuettes, vingt en tout, dont les plus anciennes ont pu être datées du I^er^ s. apr. J.-C., car elles ont été découvertes en même temps que des monnaies d'Arétas IV. Parmi ces figurines, six au moins portent le *basileion*. Alpass, Basileion 100, se garde bien d'y reconnaître des images de la déesse égyptienne à proprement parler ; il souligne, au contraire, leur caractère local, ou « indigène » pourrions-nous dire, mais sans les connotations négatives parfois associées à ce terme : « They are (…) first and foremost a local expression of piety ».

57 Il fut initié par Arsinoé II ; voir Hölbl, *A History of Ptolemaic Empire* 101-104.

58 Chr.-G. Schwentzel, *Cléopâtre* (Paris 1999) 78 ; Hölbl, *A History of Ptolemaic Empire* 292-293. Plus tard, l'impératrice Agrippine apparaît en Isis sur un camée aujourd'hui au Musée de la cathédrale de Cologne ; Chr.-G. Schwentzel, Réutilisation des symboles royaux lagides par les Julio-claudiens, dans : N. Bonacasa, M.C. Naro, E.C. Portale, A. Tullio (éd.), *L'Egitto in Italia dall'Antichità al Medioevo* (Rome 1998) 502.

sans doute également végétal, en forme de V, d'un type peut-être comparable à la coiffe isiaque réinterprétée comme un ornement végétal sur la terre cuite de Zurrabeh (en trois feuilles ou pétales)[59].

Outre la longue chevelure de Dousarès, il paraît possible que le roi nabatéen ait porté une couronne surmontée d'un ornement végétal semblable à celui du dieu monarchique. Doushara étant ressenti comme un dieu de la végétation par les Nabatéens, on lui attribua parfois l'image d'un jeune Dionysos imberbe, coiffé de longs cheveux et couronné de feuillage, c'est-à-dire une image proche de celle des rois nabatéens eux-mêmes, comme nous l'avons vu. Les souverains ont donc pu profiter de l'introduction à Pétra d'une iconographie hellénique de leur dieu pour s'assimiler à lui, ou tout au moins pour suggérer une ressemblance avec lui. On peut avancer l'hypothèse que cette ressemblance ait eu pour fin de traduire, dans l'iconographie, l'idée d'un choix divin. La manière de faire, c'est-à-dire la suggestion d'une similitude physique entre le roi et le dieu, était inspirée des idéologies monarchiques hellénistiques, notamment lagide[60]. Cependant, l'idée d'un choix divin du souverain n'était pas non plus étrangère aux idéologies des monarchies sémitiques. L'originalité de l'imagerie officielle nabatéenne réside donc dans le fait d'avoir su utiliser une iconographie importée pour donner une traduction figurée à un thème théocratique local, au prix d'une réinterprétation des thèmes allogènes.

Conclusion

On peut affirmer qu'il y eut, dans le royaume nabatéen, une assimilation entre les souverains et les dieux, mais sans aller plus loin. La ressemblance entre Dousarès et le roi nabatéen, ou encore entre la reine et al-'Uzza, pourvue de la coiffe d'Isis, suggère une sorte de filiation symbolique, mais nullement le partage d'une quelconque nature divine. Rien, en Nabatène, n'atteste l'existence d'un culte rendu aux souverains vivants, comme dans les monarchies lagide et séleucide. Un seul roi nabatéen divinisé est mentionné par les documents épigraphiques : Obodas, dont la divinisation fut d'ailleurs posthume. Le culte royal fut un fait exceptionnel en Nabatène.

L'imitation des Ptolémées paraît donc essentiellement formelle et « esthétique », pourrait-on dire, puisqu'elle ne s'accompagna d'aucune divinisation des souverains régnant. Ainsi, on peut dire que la reine nabatéenne

59 Zayadine, *The Pantheon of the Nabataean inscriptions* 174 ; Schmid, *Un roi nabatéen à Délos ?* 291.

60 Hölbl, *A History of Ptolemaic Empire* 93.

a repris la coiffe isiaque, mais en l'« ethnicisant »[61]. Il s'agissait d'une adaptation locale d'un modèle hellénistique « revu et corrigé » selon les traditions nabatéennes. En fin de compte, la reine nabatéenne n'était, à proprement parler, ni assimilée à Isis, ni divinisée. L'apparent caractère « ptolémaïque » de la monarchie nabatéenne n'était qu'une sorte de couverture esthétique plaquée sur un fond qui demeurait essentiellement sémitique.

61 C'est, dans ce sens que l'on peut dire, avec Alpass, Basileion 106, qu'Isis n'était pas ressentie comme une déesse « étrangère » à Pétra, du moins à partir du règne d'Arétas IV et Huldu, mais comme « a local interpretation ». Elle avait subi, en quelque sorte, un processus de « naturalisation » ou d' « ethnicisation ». C'est pourquoi la coiffe isiaque à Pétra ne reproduit pas toujours parfaitement son modèle gréco-égyptien « canonique ». Comme l'écrit très justement Alpass, Basileion 111, « The symbol was treated by worshippers with a high degree of malleability, and its form was the result of their individual interpretations as to its significance ». Comparer la position de R. Veymiers dans sa contribution au présent volume p. 229-232.

CHAPTER 8

« Isis » et « Athènes » : épigraphie, espace et pouvoir à la basse époque hellénistique

Paraskevi Martzavou

Thèmes, définitions, enjeux

La présente étude cherche à explorer, à travers le cas d'Athènes et des cultes isiaques, la construction du pouvoir et de ses agents en pays grec aux IIe et Ier siècles a.C. J'aborde cette problématique dans l'espoir de démontrer la complexité des problèmes autour de la définition ainsi que la gestion du pouvoir. L'étude des cultes isiaques constitue un champ privilégié pour aborder ce thème. Plus précisément, en procédant à l'analyse des rapports entre les cultes isiaques et la cité d'Athènes, j'entreprendrai d'explorer les raisons pour lesquelles le pouvoir dans cette période historique doit être conceptualisé de manière variée et complexe, dans des contextes définis progressivement.

Dès le début de cette étude, je considérerai Athènes tout à la fois comme une réalité matérielle définie par les paramètres de l'espace et du temps, mais aussi comme une représentation, c'est-à-dire comme une entité conceptuelle qui se dévoile dans le discours performatif des décrets ou qui est forgée par la perception subjective d'un discours poétique[1]. De même, je propose de considérer Isis la déesse, comme le centre d'activités concrètes au sein de rites, et comme une entité conceptuelle, construite à travers des discours. Dans le cas d'Isis, nous disposons même du discours de la déesse, inscrit sur pierre : en effet, certaines des « arétalogies d'Isis », textes acclamatoires diffusés à partir du IIe siècle a.C., sont à la première personne. D'autres arétalogies sont adressées à Isis, à la deuxième personne[2] : entre ces deux modes d'énonciation s'élabore et se négocie

1 L'épigraphie, définie à la fois en tant qu'étude des documents inscrits et en tant que réflexion sur la pratique de l'inscription, est essentielle pour étudier la cité, surtout à l'époque postclassique, quand les inscriptions se multiplient et l'habitude épigraphique se généralise : voir l'introduction de P. Martzavou & N. Papazarkadas, dans : *id.* (éd.), *Epigraphical Approaches to the Postclassical Polis Fourth Century BC to Second Century AD* (Oxford 2012) 1-9. Pour le discours performatif de la cité par rapport au pouvoir, voir J. Ma, *Antiochos III and the cities of Western Asia Minor* (2ème éd. Oxford 2002).

2 Voir P. Martzavou, Isis *Aretalogies*, Initiations, and Emotions: The Isis *Aretalogies* as a Source for the Study of Emotions, dans : A. Chaniotis (éd.), *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World* (Stuttgart 2012) 267-291.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2014 | DOI 10.1163/9789004278271_009

« Isis ». De plus, pour saisir les dynamiques de la négociation autour d'« Isis », les règlements concernant les pratiques rituelles isiaques fournissent des éléments supplémentaires.

J'espère qu'à la fin de cette étude il deviendra clair que, pour définir Athènes dans le changement politique, social et religieux, nous devons adopter une approche ample qui prend en considération la géographie historique de la cité d'Athènes mais aussi les dynamiques de la cité entre discours institutionnels, réalités sociales et représentations poétiques. Et de même, pour saisir la personnalité d'Isis, on doit procéder à une description contextualisée d'« Isis » qui mette en relief les divergences, voire les incohérences[3] dans la perception d'Isis. Dans ces approches respectives d'Athènes et d'Isis, il faut accepter un degré important de subjectivité de la part des acteurs historiques.

Le changement religieux entre réalités sociales et discours autoritaire

En explorant comment l'histoire générale d'Isis s'inscrit dans l'histoire d'Athènes, ainsi que de quelle manière Athènes a marqué Isis, je vais tenter de démontrer aussi la transformation conceptuelle d'Isis et d'Athènes. Les deux questions principales qui sous-tendent ma démarche seront les suivantes. En premier lieu, *où* se trouve Athènes et *que* doit-on appeler « Athènes » dans la période qui commence avec les changements dans le théâtre du pouvoir au II^e^ siècle a.C.? Ensuite, *où* est Isis et *qui* est « Isis » durant la même période ? L'étude de l'interaction entre ces deux entités, « Athènes » et « Isis », illustre le thème du changement religieux en pays grec dans son rapport avec les dynamiques propres aux cultes « orientaux », à la multiple présence de Rome et à la transformation de l'Hellénisme[4]. Une notion-clé pour comprendre le changement est la notion de tension : la présente recherche mettra ainsi l'accent sur des moments conflictuels en tant qu'objet d'étude. Une des tâches principales sera d'identifier, de décrire et comprendre les tensions dans la vie religieuse et dans la vie civique[5].

---

3 Sur des incohérences dans la perception du caractère des divinités voir en général le livre de H.S. Versnel, *Inconsistencies in the Greek and Roman Religion* (Leyde – New York 1990-1993).

4 Voir aussi Fr. Solmsen, *Isis among the Greeks and Romans* (Cambridge Mass. – Londres 1979) pour une approche méthodologiquement très différente de la même thématique.

5 Sur l'importance de la tension comme concept-clé pour identifier et comprendre les changements religieux, voir P. Martzavou, Priests and Priestly Roles in the Isiac Cults: Women as Agents in Religious Change in Late Hellenistic and Roman Athens, dans : A. Chaniotis (éd.),

Pour définir le caractère d'une cité, au cours d'une période historique donnée, nous devons en connaître la politique, exprimée surtout par le discours civique. Cependant, on doit examiner le discours civique non pas dans l'absolu mais par rapport aux réalités devant lesquelles ce discours s'articule. Il faut ainsi chercher les tensions entre les institutions et les pratiques, et aussi chercher à identifier les valeurs qui régissent la politique d'une cité, qu'elles soient calquées sur les réalités ou définies en opposition à ces mêmes réalités. Enfin, il faut identifier les agents de cette politique, c'est-à-dire des individus ou des groupes porteurs de ces valeurs. La cité, Athènes en l'occurrence, est une formation en tension, régie par des dynamiques qui peuvent être contradictoires ou même ouvertement conflictuelles, même si la documentation épigraphique ou archéologique est souvent conçue comme un récit qui cherche à donner l'impression de stabilité et de normalité[6].

D'autre part, les cultes isiaques présentent une grande fluidité ; diverses traditions cultuelles peuvent y être identifiées. La personnalité de l'une des divinités principales de ce panthéon, Isis, présente une remarquable plasticité[7]. Cette plasticité du caractère de la divinité, les conflits à l'intérieur des communautés isiaques, et finalement les tensions qu'elles provoquent peuvent être conçus comme des phénomènes intimement liés. Leur compréhension peut s'opérer de façon réciproque, par le biais de l'étude du changement religieux dans son rapport avec les divers pouvoirs, avec un intérêt particulier pour les tensions qui ont marqué l'histoire des cultes isiaques à Athènes à partir du II^e^ siècle a.C. Pour comprendre les processus du changement, l'attention doit porter d'une part sur l'invention, le réarrangement, la transformation des rites, le caractère performatif du discours, l'impact des diverses représentations sur l'imaginaire collectif et individuel, mais aussi sur les éventuelles réticences.

Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean; Agency, Emotion, Gender, Representation (Stuttgart 2011) 61-84, surtout 63-64.

6 Martzavou & Papazarkadas, Introduction, dans : *Epigraphical Approaches*, et aussi P. Martzavou, compte rendu de S. Vlizos (éd.), *He Athina kata tin Rhomaiki epochi: prosfates anakalypseis, nees ereunes* (Athènes 2008) http://bmcr.brynmawr.edu/2009/2009-11-18.html.

7 R. Witt, *Isis in the Graeco-Roman world* (Londres 1971) ; Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vol. (Leyde 1973) ; L. Bricault, *Isis, Dame des flots* (Liège 2006). Sur la tradition autour du culte d'Isis Pelagia, voir P. Martzavou, Les cultes isiaques et les Italiens entre Délos, Thessalonique et l'Eubée, *Pallas* 84 (2010) 61-84 et *ead.*, *Priests and Priestly Roles* ; sur les liens entre Isis et Déméter éleusinienne, voir W. Burkert, *Ancient mystery cults* (Cambridge Mass. 1987) ; sur cette dernière tradition voir aussi É. Matricon-Thomas, Le culte d'Isis à Athènes : entre aspect « universel » et spécificités locales, dans : L. Bricault, M.J. Versluys (éd.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality between local and global*, Mythos Suppl. 3 (Palerme 2012) 41-65.

D'autre part, il faut aussi évaluer le rôle de la cité en tant que vecteur d'autorité en matière religieuse.

Les trois thèmes présentés ci-dessus – Athènes, Isis, le changement religieux – gravitent autour de la thématique, multiforme, du pouvoir : l'enjeu sera, d'un coté, de comprendre ce qu'on peut entendre par « pouvoir » dans divers contextes et, d'un autre côté, d'identifier les mécanismes selon lesquels la nature de ces pouvoirs se transforme. Dans ces conditions, la notion de pouvoir se présente, d'ores et déjà, comme ouvertement problématisée.

La « basse époque hellénistique » : nouvelles forces sociales, nouvelles formes du pouvoir, nouveaux défis.

Le monde grec change de manière dramatique à partir de 168/7 a.C., années respectives de la défaite de l'armée macédonienne à Pydna devant l'armée romaine et de la concession de Délos à Athènes sur l'intervention du Sénat romain. Ces changements à la fois institutionnels, politiques, sociaux et économiques touchent de manière inégale le monde des cités grecques qui connaissent de nouveaux défis et apprennent à y faire face. Certes, les défis ne faisaient pas défaut durant la haute époque hellénistique : élargissement des espaces « grecs », politique expansionniste de pouvoirs supra-locaux, mobilité accrue des hommes, des biens ainsi que des idées. Cependant l'entrée en scène de Rome fait basculer les choses ; dès les premières décennies du II^{e} siècle a.C., Rome se présente comme régulatrice de l'équilibre des pouvoirs dans le bassin oriental de la Méditerranée[8], et son émergence change radicalement le paysage de l'exercice de la souveraineté. Cette période peut revendiquer ainsi une place dans une nouvelle périodisation ; elle a été définie comme « basse époque hellénistique »[9].

Cependant, dans la nouvelle constellation des puissances après les victoires militaires des Romains, il existe en pays grec des zones d'ambiguïté, entre la souveraineté du vainqueur et l'exercice de la souveraineté de chaque cité, souvent intégrée dans divers réseaux et souvent capable de régler par elle-même les affaires dans son territoire. Dans ces régions « grises » de l'exercice du pouvoir, la souveraineté ne peut être exercée directement par un seul agent du

8 Voir par exemple Sh. L. Ager, *Interstate Arbitrations in the Greek World, 337-90* (Berkeley 1996) index 552-553.

9 Sur la nécessité d'adopter une périodisation qui fasse ressortir les particularités de la « basse époque hellénistique » voir l'introduction de Ph. Gauthier dans : P. Fröhlich & Chr. Müller (éd.), *Citoyenneté et participation à la basse époque hellénistique* (Genève 2005) 1-6.

pouvoir mais constitue le résultat de négociations entre de multiples détenteurs ou aspirants du pouvoir. Ces négociations, pour être particulièrement subtiles, n'en sont pas moins âpres[10].

À la même époque, le profil sociologique et le statut politique des cités et des confédérations changent, peu à peu ou plus soudainement ; des transferts violents de populations[11], divers courants d'immigration[12], des événements religieux et culturels (tels que les réseaux de fêtes en Béotie), créent des circonstances de connectivité, d'itinérance et de mobilité[13]. Les « Romains qui négocient », toutes sortes de παρεπιδημοῦντες, des populations déplacées forment des communautés et des associations qui poursuivent leurs intérêts, économiques ou autres ; simultanément, les technites dionysiaques, philosophes, grammairiens itinérants, caractériseront cette période[14]. Athènes fait partie de ce monde, en tant que cité autonome, avec ses anciennes et nouvelles catégories de population, et ses aspirations face aux choix à faire et aux défis à affronter.

---

10 Les agents capables d'argumenter de manière efficace, c'est-à-dire des individus pourvus de « crédit » auprès des Romains, gagnent en importance durant cette période : voir le décret honorifique d'Oropos (*I. Oropos* 307) pour un magistrat, membre de la ligue achéenne, citoyen de la cité d'Aigeira ; Oropos ayant été envahie par les Athéniens, les Oropiens ont fait appel à la ligue achéenne et à Rome ; l'*honorandus* avait plaidé en faveur des Oropiens et a obtenu gain de cause (voir aussi note suivante).

11 Le cas de Délos est caractéristique à cet égard : après qu'Athènes a acquis Délos avec l'intervention du Sénat romain en 167/6 a.C., les Athéniens expulsèrent les Déliens qui se tournèrent vers la ligue achéenne et furent accueillis par celle-ci comme citoyens achéens. Ces ex-Déliens ont essayé d'utiliser leur nouveau statut en intentant un procès aux Athéniens contre la saisie de leurs biens par ces derniers, exploitant ainsi la possibilité qu'un σύμβολον entre Athéniens et Achéens leur permettait. Les Athéniens protestèrent et l'affaire fut finalement réglée par le Sénat romain en 159/8 a.C., en faveur des Déliens expulsés. Voir Ager, *Interstate Arbitrations*, n° 140.

12 Voir le cas de la diaspora italienne dispersée dans diverses cités du monde grec, illustré par J. Hatzfeld, *Les trafiquants italiens dans l'Orient hellénique* (Paris 1919).

13 Cl. Moatti, W. Kaiser, Chr. Pébarthe (éd.) *Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne : procédures de contrôle et d'identification* (Bordeaux 2009) ; P. Martzavou, *Recherches sur les communautés festives dans la « vieille Grèce » entre le II*ème *siècle a.C. et le III*ème *siècle p.C.*, thèse de doctorat, EPHE IVe section (Paris 2008).

14 Sur les technites dionysiaques, voir Br. Le Guen, *Les associations des technites dionysiaques à l'époque hellénistique*, Études d'Archéologie Classique XI-XII (Nancy 2001) et S. Aneziri, *Die Vereine der Dionysischen Techniten im Kontext der hellenistichen Gesellschaft. Untersuchungen zur Geschichte, Organisation und Wirkung der hellenistischen Technitenvereine*, Historia Einzelschriften 163 (Stuttgart 2003).

Ce contexte historique ainsi défini, l'enjeu pour nous deviendra l'élaboration d'une approche du pouvoir qui se refuse à un paradigme d'opposition, autrefois en vogue entre « domination de Rome » et « résistance des Grecs » (et autres : Égyptiens, Gaulois, Juifs . . .)[15]. En effet, au regard des débats actuels au sein de la sociologie religieuse et de la sociologie du pouvoir, cette approche basée sur un clivage « ethnique » (Grèce contre Rome) n'est plus très opératoire[16]. De plus, de nouvelles données onomastiques et prosopographiques, ainsi que des découvertes archéologiques et épigraphiques, ont considérablement affiné le profil sociologique des différents agents liés à l'exercice du pouvoir et aux cultes isiaques[17].

L'épigraphie entre discours civique, discours autoritaire et discours théologique

L'épigraphie, c'est-à-dire l'habitude d'inscrire divers types de textes sur diverses surfaces, constitue un *medium* privilégié pour diffuser des informations, exposer un point de vue, imposer l'autorité. L'habitude épigraphique était une pratique civique par excellence, dotée d'un rôle cardinal au sein du fonctionnement institutionnel de la cité grecque. Cependant, la cité n'était pas la seule instance à utiliser l'épigraphie pour forger la réalité et produire du sens. Des associations, des groupes, des individus, ont eu recours à la pratique épigraphique, en revendiquant l'autorité qui provient de la parole inscrite de manière monumentale et exposée publiquement[18]. Dans le cadre de la

15 Voir A. Giovannini (éd.), *Opposition et résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan*, Entretiens sur l'Antiquité classique 33 (Genève 1987), et surtout A. Momigliano, Some Preliminary Remarks on the 'Religious Opposition' to the Roman Empire, dans : Giovannini, *Opposition et résistances* 103-133.

16 Pour donner un exemple, voir L. Revell, *Roman Imperialism and Local Identities* (Cambridge – New York 2009). On commence, à juste titre, à ne plus considérer Rome comme une unité homogène et simple.

17 Voir C. Bonnet *et al.* (éd.), *Religions orientales-culti misterici : Neue Perspektiven-nouvelles perspectives-prospettive nuove* (Stuttgart 2006). Voir aussi Martzavou, *Les Italiens et les cultes isiaques* (sur les cultes isiaques à Thessalonique et le rôle de l'immigration et de la diaspora italienne provenant de Délos dans leur développement). Le caractère complexe et multiforme de ce qui formait autrefois la catégorie des « cultes orientaux » constitue désormais un acquis de la recherche.

18 Sur l'usage de l'épigraphie comme manifestation d'autorité, voir les très pertinentes remarques de J. Ma, Epigraphy and the Display of Authority, dans : J. Davies & J. Wilkes

présente recherche, l'enjeu sera d'évaluer le rôle de l'épigraphie dans les jeux de pouvoir entre détenteurs de souveraineté et aspirants à la puissance et à l'autorité que confère la parole inscrite sur pierre, c'est-à-dire entre la cité et les groupements religieux. Il importe de faire ressortir le rôle particulier joué par l'épigraphie entre les mains de divers agents, afin de produire de la « réalité performative » dans un monde en pleine mutation, tel que je l'ai esquissé plus haut.

Au centre de la présente étude figurent quatre documents épigraphiques qui représentent respectivement quatre moments d'interaction entre les cultes isiaques et la cité d'Athènes. Ces documents, d'une grande richesse, sont les suivants.

1. Un règlement religieux provenant de Teithras (Attique), décret du peuple et de la Boulè d'Athènes relatif à un sanctuaire isiaque situé dans le dème[19].
2. Un document composite exposé dans le Sarapieion A de Délos réunissant une lettre des stratèges athéniens et la traduction d'un sénatus-consulte[20].
3. Un autre document composite, lui aussi exposé dans le Sarapieion A de Délos, le récit de l'installation du culte égyptien à Délos (la « Chronique » du Sarapieion A), suivi d'une « arétalogie de Sarapis », à savoir l'énumération des pouvoirs du dieu. Il s'agit dans ce cas de textes littéraires dont le caractère est à distinguer des deux précédents mais aussi du texte suivant[21].
4. Une « arétalogie » d'Isis, exposée dans le sanctuaire isiaque de Maronée, cité de la côte de Thrace, composition due à un poète anonyme qui suit les règles de l'*enkômion*, c'est-à-dire d'un éloge[22].

(éd.), *Epigraphy and the Historical Sciences* (Oxford 2012) 133-158. Sur le rôle de l'épigraphie dans l'étude de la religion voir R. Parker, Epigraphy and Greek Religion, ibid., 17-30.

19 *RICIS* 101/0401, fin du I^er^ s. a.C.

20 *RICIS* 202/0195, peu après 166 (164) a.C.

21 *RICIS* 202/0101, fin du III^e^ s. a.C. Sur ce texte, voir H. Engelmann, *The Delian Aretalogy of Sarapis*, EPRO 44 (Leyde 1975) et aussi plus récemment W.D. Furley, Revisiting some Textual Problems in the Delian Sarapis Aretalogy by Maiistas (IG XI 4 no. 1299), *ZPE* 180 (2012) 117-125.

22 *RICIS* 114/0202, fin du II^e^ s. a.C. Sur ce texte, voir Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée*, EPRO 49 (Leiden 1975) et aussi plus récemment D. Papanikolaou, The Aretalogy of Isis from Maroneia and the Question of Hellenistic 'Asianism', *ZPE* 168 (2009) 59-70.

Ces documents épigraphiques représentent quatre types de discours évoquant différents types d'autorités. Toutes ces inscriptions ont à faire, directement ou indirectement, avec Athènes ; mais pour les comprendre et les comparer, il faut les étudier dans leur contexte. Avant d'entreprendre l'analyse de ces discours dans leurs espaces temporels, géographiques, politiques, il convient de définir et de décrire « Athènes ».

Les cultes isiaques dans l'espace athénien

À partir de 167 a.C.[23], le territoire athénien inclut Lemnos, Imbros, Ténédos et surtout Délos, l'île sacrée d'Apollon, qui est aussi un port franc[24], Il faut opérer donc une distinction entre le territoire athénien, ainsi augmenté de terres nouvelles, et le sol attique proprement dit.

L'acquisition de Délos a été une source d'enrichissement considérable pour Athènes[25]. Avec ses trois sanctuaires isiaques, Délos s'affirme dès la haute époque hellénistique comme un centre majeur pour ces cultes ; hors de l'Égypte, l'île d'Apollon est le site qui a livré le plus de matériel isiaque[26]. Le succès de ces cultes croît surtout après 167 a.C. et la transformation de l'île en colonie athénienne et en port franc. L'acquisition de Délos par Athènes revêt une importance capitale pour l'histoire et le développement des cultes isiaques. Le phénomène prend fin au début du I^{er} siècle a.C. quand, à cause des guerres mithridatiques en 88 a.C., des attaques des pirates en 69 a.C. et de la concurrence constante d'autres ports, surtout italiens (Ostie, Pouzzoles), Délos, colonie athénienne, connaît un irrémédiable déclin. L'« île sacrée » est

23 Comme beaucoup de chercheurs l'ont déjà souligné : voir Chr. Habicht, *Athènes hellénistique. Histoire de la cité d'Alexandre à Marc-Antoine* (nouv. éd. Paris 2006) 271-289 ; J.D. Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens* (Berkeley 1998). Sur Délos athénienne, voir P. Roussel, *Délos colonie athénienne* (Paris 1916 [1987]).

24 L'île sacrée d'Apollon a été donnée aux Athéniens par Rome en 167 a.C., après une requête de la part des autorités athéniennes ; voir Roussel, *Délos colonie athénienne* 2.

25 L'enrichissement d'Athènes grâce à Délos se déduit de la frappe du tétradrachme stéphanéphore de « Nouveau Style » ; voir J.-L. Ferrary, Rome, les Balkans, la Grèce et l'Orient, dans : Cl. Nicolet (éd.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, vol. II (Paris 1978) 729-781 (et surtout 786-788). Cependant les mécanismes exacts de l'enrichissement athénien grâce à Délos sont encore à établir.

26 Voir P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos* (Nancy 1916) ; Ph. Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos à l'époque hellénistique et à l'époque impériale* (Paris 1970) ; M.-Fr. Baslez, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos* (*II^{e}-I^{er} s. avant notre ère*) (Paris 1977).

progressivement abandonnée par sa population bigarrée et les cultes isiaques y tombent en désuétude[27].

Les cultes isiaques dans l'espace athénien et dans l'espace attique

Après 167 a.C., le paysage athénien, qui n'est d'ailleurs pas dépourvu d'éléments isiaques[28], s'enrichit d'un seul coup des trois sanctuaires isiaques de Délos, devenue colonie athénienne. Parmi ces trois sanctuaires, celui généralement connu sous l'appellation de « Sarapieion C » fait fonction de sanctuaire officiel athénien. À partir du milieu du Ier siècle a.C., quand Délos perd son importance, le paysage isiaque athénien se concentre désormais sur l'Attique. À Athènes même, les documents épigraphiques et archéologiques (architecture, reliefs funéraires, *aegyptiaca*) liés aux cultes isiaques se multiplient à la même époque, reflétant la popularité de ces cultes[29]. Ces données, combinées avec le témoignage plus tardif de Pausanias, suggèrent qu'un nombre important de sanctuaires isiaques ont existé à la période romaine en Attique et à Athènes même. Trois lieux de culte peuvent déjà être identifiés sur le territoire de

27 Même si la vie n'y cesse pas. Des traces d'habitations existent, et des traces d'activités festives montrent que Délos avait gardé un certain rôle dans le paysage religieux d'Athènes romaine et des Cyclades : ensembles architecturaux (sanctuaires et lieux de réunions des isiaques), dédicaces inscrites et non inscrites, inventaires de dédicaces, souscriptions, arétalogies, décrets, senatus consulte, reliefs, etc.) ; voir à titre indicatif, deux documents relatifs aux cultes isiaques qui mentionnent des réparations : *RICIS* 202/0358, 202/0359 ; Roussel, *Délos colonie athénienne*, p. 328-340, et M. Zarmakoupi, Delos in Late Antiquity (à paraître dans un volume sur « Perspektiven der Spolienforschung.Transformation antiker Räume in der Spätantike »). Un document épigraphique caractéristique datant de 58 a.C. est le senatus consulte qui manifeste la sollicitude de Rome envers les affaires déliennes, à cause sans doute de la population italienne qui y résidait encore ; J.-L. Ferrary, Délos vers 58 av. J.-C., dans : Cl. Nicolet (éd.), Insula sacra. *La loi Gabinia-Calpurnia de Délos* (*58 av. J.-C.*), Collection de l'École française de Rome 45 (Rome 1980) 35-44.

28 Le culte d'Isis est attesté pour la première fois sur le sol attique au Pirée, dans la seconde moitié du IVe siècle a.C. : *RICIS* 101/0101 (333/2 a.C.). Durant l'époque hellénistique, deux associations autour du culte de Sarapis sont attestées, à Athènes même et en territoire attique, à Rhamnonte : *RICIS* 101/0201 (215/4 a.C.) ; *RICIS* 101/0502 (220 a.C.).

29 L'exemple caractéristique est le sanctuaire, récemment fouillé, de Marathon ; voir désormais I. Dekoulakou, Statues of Isis from the Sanctuary of the Egyptian Gods at Marathon, dans : K. Bouraselis, K. Meidani (éd.), *Marathon, the Battle and the Ancient Deme* (Athènes 2010) 109-133, et infra n. 31.

l'Attique : à Rhamnonte[30], à Teithras[31] et à Marathon[32]. Dans le centre urbain d'Athènes, on comptait au moins quatre sanctuaires isiaques[33].

De son côté, l'épigraphie donne la même impression d'essor, mais d'un essor relatif pour ce qui est de l'époque hellénistique. 43 documents épigraphiques, toutes époques confondues, attestent des cultes isiaques en Attique de manière explicite (décrets de dème ou d'associations, dédicaces), parmi lesquels 33 proviennent d'Athènes et les 10 autres de l'Attique. Parmi les 33 documents athéniens, 24 seulement ont comme *terminus post quem* le I^er^ siècle a.C. De même, 6 des 10 documents attiques datent de l'époque romaine. Ces observations nous autorisent à esquisser les analyses suivantes.

Le I^er^ siècle a.C. constitue un moment important pour les cultes isiaques sur le sol athénien (au sens large) et attique, où ces cultes existent avec une intensité variable depuis le IV^e^ siècle[34]. Ce moment est caractérisé à notre sens par un lien étroit entre la nouvelle vitalité du culte isiaque à Athènes, notamment à partir du I^er^ siècle a.C., et la dispersion de la population délienne qui suit le déclin de Délos. Nous avons pu, dans une précédente étude, déceler ailleurs le même phénomène[35]. Cependant, on pourrait s'attendre à ce que l'impact délien sur le sol athénien fût beaucoup plus important, au vu du rapport organique entre la métropole Athènes et Délos, sa colonie, où le culte isiaque était

30 *RICIS* 101/0501, ll. 10-15 : . . . ὑπέρ τόπου ὅς ἦν ἴδιος αὐτοῦ βουλόμενων πρίασθαι ὥστε ἱερόν κατασκευάσαι τῶι τε Σαράπιδι καὶ τεῖ Ἴσιδι).

31 *RICIS* 101/0401, sanctuaire mentionné dans un décret du I^er^ siècle a.C. ; cf. infra 173-174.

32 *RICIS* 101/0700 (II^e^ s. p.C.) ; il s'agit d'un sanctuaire spectaculaire avec un fort caractère égyptianisant qui faisait probablement partie du domaine d'Hérode Atticus ; cf. I. Dekoulakou, Le sanctuaire des dieux égyptiens à Marathon, dans : L. Bricault, R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II (Bordeaux 2011) 23-46.

33 Cf. Bricault, *Atlas* 3. Ces lieux de culte n'ont pas été mis au jour, sauf sur la terrasse de l'Asclépieion. Voir S.E. Walker, A Sanctuary of Isis in the South Slope of the Athenian Akropolis, *ABSA* 74 (1979) 243-258 ; sur l'hypothèse d'un Iseion ayant fait partie de l'Éleusinion sur l'Agora, voir Martzavou, *Priests and Priestly Roles* 80 ; des correspondances fonctionnelles entre Isis et Asklépios ou Déméter auront sans doute facilité l'établissement de ces sanctuaires ; voir maintenant Matricon-Thomas, *Le culte d'Isis à Athènes* 52-55.

34 Voir Bricault, *Atlas* 3.

35 À Thessalonique par exemple, il semble que ce soit grâce à l'immigration italienne d'origine délienne que les cultes isiaques fleurissent à partir du I^er^ s. a.C., bien qu'ils y soient attestés dès le début du III^e^ s. a.C. On pourrait décrire ce phénomène par l'expression « délianisation-des-cultes-isiaques-en-dehors-de-Délos », un phénomène plus général dû à l'impact de l'immigration et de la diaspora déliennes ; sur ces questions, voir Martzavou, *Les cultes isiaques et les Italiens*.

si important : par exemple, on s'attendrait à posséder plus de dédicaces privées pour les divinités isiaques[36].

Pour proposer quelques éléments d'explication à cette absence, nous examinerons le contexte politique et institutionnel, à la recherche de facteurs inhibitifs. Notre attention se portera notamment sur des phénomènes qui pourraient être interprétés comme indiquant une intention de la part des autorités athéniennes d'exercer un contrôle sur les pratiques dédicatoires et sur le développement du culte isiaque. Nous commencerons pour cela par l'examen d'un règlement religieux provenant du dème de Teithras en Attique (déjà évoqué ci-dessus), puis nous tenterons d'élaborer une analyse plus générale de la politique athénienne par rapport aux cultes isiaques à Délos même, et ceci dès la prise de possession de l'île.

Contrôle des autorités athéniennes en Attique et à Délos

a *Attique*

Le règlement de Teithras constitue, à notre sens, un document de première importance pour l'interprétation d'une véritable politique religieuse de la part de la cité d'Athènes. Il convient de le citer *in extenso*[37] :

> […] à Isis et que […] ne […] pas […] qu'ils ne placent à proximité […]. D'autre part, de la même manière, que dans le sanctuaire sinon, qu'ils soient redevables de […] et qu'ils soient redevables de […] et qu'ils soient coupables d'impiété [et de la malédiction imposée par les lois (?)]. En outre, qu'il ne soit pas permis à une même personne d'être [deux fois] zacore ; si quelqu'un enfreint – sans ou avec violence – ces règles, qu'il soit intenté contre lui une poursuite devant le Conseil et l'(archonte)-roi par quiconque le veut parmi les Athéniens à qui cela est permis. De plus, qu'ils interdisent aussi à tous ceux des auteurs d'infraction qu'ils auront reconnus d'entrer dans le sanctuaire des dieux, et de la même façon aussi à ceux qui souhaitent faire quelque offrande, sans l'avoir demandé au Conseil qui est souverain en tout. En outre, que ceux qui ont introduit le présent décret le fassent graver sur la parastade du portique, ou là où il leur apparaîtra nécessaire de le faire pour que subsistent à jamais les

36 Pour une vision plus générale du paysage religieux à Athènes durant cette période et l'empreinte délienne sur la vie athénienne, voir Mikalson, *Religion in Hellenistic Athens* et aussi L.E. Baumer, *Mémoires de la religion grecque* (Paris 2010).

37 *RICIS* 101/0401 (fin du I^er^ s. a.C.).

> décisions du Conseil. En outre, qu'après avoir fait transcrire ce même décret sur une tablette blanchie, ils le transmettent au prêtre de façon à ce qu'il soit exposé chaque jour devant le temple afin que, accomplissant toutes ces démarches, il soit manifeste que le Conseil se préoccupe au plus haut point (de faire preuve) de piété envers la déesse.

Ce décret, émanant des autorités athéniennes (le Conseil et l'archonte-roi sont mentionnés), est datable de la fin du Ier siècle a.C. Jeanne et Louis Robert l'ont interprété comme un effort de la part des autorités athéniennes de résoudre certaines « dissensions intestines parmi les fidèles et le clergé du sanctuaire, entre autres au sujet du poste du zacore reflétant la 'police de cultes' (plutôt qu'une marque de l'influence de Cléopâtre sur les Athéniens) »[38]. Cette intervention des autorités peut être interprétée comme le signe d'un désir de contrôle ; malgré le caractère fragmentaire du texte, il est clair que certaines fonctions rituelles (notamment celle du zacore) ainsi que les pratiques dédicatoires font l'objet d'un nombre de restrictions. Ces dernières semblent (dans l'état fragmentaire du texte) avoir trois buts : premièrement, de contrôler l'usage de l'espace du sanctuaire, surtout par rapport aux pratiques dédicatoires ; deuxièmement, de contrôler l'accès à la fonction de zacore ; troisièmement, de garder le service du zacore annuel en évitant, par exemple, la mainmise sur ce poste d'un nombre réduit de personnes.

L'exemple des cultes isiaques à Thessalonique, mentionné plus haut, permet de saisir *a contrario* le caractère du règlement de Teithras. À Thessalonique, vers le milieu du Ier siècle a.C, l'activité dédicatoire de l'immigration italienne, originaire en grande partie de Délos, a contribué largement au changement du profil architectural et rituel du sanctuaire isiaque : en effet, il semble que l'« émigration délienne » était caractérisée par un grand attachement aux dieux égyptiens, qui trouvait une expression dans l'évergétisme religieux sous forme des dédicaces. Cette activité dédicatoire, notamment de structures architecturales, pouvait assurer une place privilégiée aux dédicants en ce qui concerne l'accès à des fonctions sacerdotales. L'accès incontrôlé à la pratique dédicatoire pouvait transformer visuellement les sanctuaires et éventuellement permettre aux dédicants d'accéder à des fonctions sacerdotales ; un exemple caractéristique est celui des *Salarii*, père et fils, à Thessalonique. Les *Salarii*, probablement originaires d'Eubée et arrivés à Thessalonique dans une phase ultérieure d'immigration, sont auteurs d'une série de dédicaces ; l'un d'entre eux, le père, apparaît dans la dédicace la plus tardive de l'ensemble comme

38 *Bull.* 1966, 167, critiquant une hypothèse de Chr. Habicht ; voir aussi J.H. Oliver, Attic Text Reflecting the Influence of Cleopatra, *GRBS* 6 (1965) 291-294.

prêtre. C'est peut-être l'activité dédicatoire qui aura donné accès à la prêtrise à Salarios père[39]. Dans toute cette documentation, on ne repère aucun signe de contrôle de la part d'une autorité quelconque, en tout cas pour la période qui nous concerne. Le paysage dédicatoire du sanctuaire isiaque de Thessalonique illustre le phénomène que les autorités athéniennes ont tenté de réprimer dans le cas de Teithras : le règlement de Teithras peut donc être interprété comme un effort officiel pour éviter tout accaparement du sanctuaire par des individus enthousiastes et décidés à structurer l'espace du sanctuaire de Teithras par leur présence, et peut-être de prétendre à des fonctions sacerdotales en vertu de leur activité dédicatoire et évergétique.

Les soins que mettent les autorités à la notification du décret de Teithras, et notamment, son inscription sur pierre et son affichage, sont particulièrement significatifs. Les personnes qui ont introduit le décret ont la responsabilité de le faire transcrire sur une des parastades du portique, ou dans tout autre endroit qu'ils jugeront plus approprié. D'autre part, ils sont explicitement chargés de faire transcrire ce même décret sur une plaque blanchie qu'ils doivent transmettre au prêtre, de façon que les décisions du Conseil soient exposées tous les jours devant le temple. Ces actes sont justifiés par la volonté de rendre manifeste le fait « que le Conseil s'occupe au plus haut point (de faire preuve) de piété (*eusebeia*) envers la déesse ». Ces mesures détaillées donnent de l'autorité au texte et sanctionnent le fait d'inscrire et d'afficher les décisions des instances. À travers le décret émis par des autorités athéniennes, Athènes apparaît comme une cité qui veut garder le contrôle de son espace et de ses cultes en mobilisant ses institutions civiques.

Cependant, nous devons souligner ici que, sur la même pierre, à la suite du décret, se trouve inscrite la dédicace d'un certain Démophilos, fils de Dionysios, du dème de Sounion, qui dédie à Isis des balustrades ; cette dédicace est datée du milieu du I^er^ siècle p.C.[40] Le dédicant s'identifie par son surnom (Daphnos), en plus de son nom « officiel », et par une fonction rituelle, exprimée par l'expression technique « celui qui soulève l'*hegémôn* » ; il s'agit apparemment d'un Anubophore, c'est-à-dire d'un personnage portant le masque d'Anubis lors des processions et autres actes rituels[41]. L'homme pourtant ne semble pas exercer une fonction sacerdotale annuelle (telle que le décret l'impose pour le zacorat). La relation entre cette dédicace et le règlement paraît délicate à interpréter. Certes, il peut s'agir d'une dédicace par un dévot du culte, investi d'un

39 Voir Martzavou, *Les cultes isiaques et les Italiens*.

40 *RICIS* 101/0402.

41 L. Bricault, Les Anubophores, *BSÉG* 24 (2001-2) 29-42.

rôle rituel important, après avoir obtenu la permission des autorités, en bonne et due forme. Mais on peut également se demander si cette inscription n'est pas le fait d'un dédicant qui a agi de sa propre initiative, ce qui indiquerait le retrait ou l'absence de contrôle civique sur ce sanctuaire, un siècle après la tentative d'encadrement entrepris par les autorités athéniennes. On peut encore évoquer une troisième possibilité : Démophilos a agi sur sa propre initiative, mais a pris soin de faire inscrire sa dédicace sous le texte d'un règlement vieux d'un siècle, pour tenter de donner à son geste un aspect plus officiel en exploitant le crédit du décret inscrit précédemment. Ces trois possibilités illustrent la présence du contrôle athénien sur le sanctuaire et, plus généralement, les rapports entre pouvoir, autorité et épigraphie, qui constituent un des thèmes centraux de notre étude.

Il semble évident, dans le cas du décret de Teithras, que les autorités athéniennes ont voulu garder la haute main sur la forme du culte isiaque sur le sol attique, en faisant jouer les institutions et l'épigraphie civique. J'ai caractérisé l'impact isiaque, d'origine délienne, comme remarquablement assourdi sur le sol attique : cet effet s'explique peut-être si l'on considère que la politique de contrôle, incarnée par le décret de Teithras, était généralisée et efficace. En effet, le règlement de Teithras n'est pas la seule indication de la volonté des autorités athéniennes d'exercer leur souveraineté sur le territoire athénien.

b *Mesures de contrôle à Délos, colonie athénienne*

Dès le premier moment de l'installation des clérouques athéniens, la volonté de l'État athénien d'exercer son contrôle sur les cultes isiaques à Délos ressort clairement de trois mesures. D'abord, dès 167 a.C., une prêtrise officielle, désignée comme « prêtrise de Sarapis », est créée[42] : pour la période entre 137/6 et 110/09 a.C., la succession annuelle des prêtres se conforme strictement l'ordre des tribus athéniennes[43]. Cette mesure est attestée à Délos pour la prêtrise de

42 *RICIS* 202/0203 ; voir L. Bricault, Les prêtres du Sarapieion C de Délos, *BCH* 120/II (1996) 597-616.

43 Un prêtre athénien est envoyé par la métropole, chaque année, pour un service annuel au Sarapieion C, sanctuaire officiel. Nombreux sont les fonctionnaires subalternes, mais c'est le prêtre qui, sous le titre constant de « prêtre de Sarapis », est le plus important dans les inscriptions. Avant 137/6 a.C., aucune règle ne peut être établie avec certitude pour les prêtres de Sarapis ; voir Roussel, *Délos colonie athénienne* 250 et 349-350. Il semble plus que probable que la rotation des tribus selon l'ordre officiel pour la prêtrise de Sarapis se soit poursuivie après 110/09 et ce jusqu'aux attaques mithridatiques ; voir Bricault, *Les prêtres du Sarapieion C* 607.

Sarapis et celle des Grands Dieux[44]. Ensuite, le trésor de Sarapis (phiales en argent, bijoux, reliefs, yeux et pieds votifs) fut transporté dans le sanctuaire d'Artémis « en l'île » après 167 a.C.[45], mesure qui reflète la volonté des autorités de contrôler les pratiques dédicatoires et surtout les dédicaces de valeur. Enfin, il fut procédé à l'inventaire de toutes les dédicaces dans les sanctuaires et les chapelles du Sarapieion C. Ainsi que Sarah Aleshire l'a montré, la constitution d'inventaires traduit la volonté des autorités civiques de transformer un culte, jusqu'alors de caractère privé, en culte officiel au sein d'une cité[46]. Ces trois mesures, trahissant une attention particulière portée aux cultes, suggèrent que les autorités athéniennes ont voulu institutionnaliser et contrôler les cultes isiaques à Délos. De semblables mesures ne paraissent toutefois pas avoir été prises, par exemple, pour les cultes syriens[47].

Si les prêtrises isiaques et le culte isiaque officiels à Délos donnent une impression de normalité, celle-ci semble être le résultat d'une surveillance particulièrement stricte de la part des autorités athéniennes. Cependant, dans les affaires isiaques, les autorités athéniennes n'ont pas toujours eu le dernier mot, comme l'indique l'affaire du Sarapieion A, connue par un seul document épigraphique, qui participe d'une subtile mise en scène des tensions au sein des communautés isiaques.

Les cultes isiaques entre Athènes et Rome : l'affaire du Sarapieion A

L'inscription qui nous fait connaître l'affaire autour du Sarapieion A est composée de deux parties. La première partie est constituée par la transcription d'une lettre (ou d'une note administrative) des stratèges athéniens, rapportant l'existence et le contenu d'un décret ; la seconde partie est constituée par la traduction et la transcription d'un sénatus-consulte[48].

---

44 Au temps de l'Indépendance, il n'est jamais question d'un prêtre des Grands Dieux ; cette prêtrise officielle est instituée après 166 a.C. Les noms et démotiques de 12 prêtres annuels athéniens sont connus ; voir Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos* 397.

45 *ID*, 1417, face a col. II, ll. 141-164 ; face b, col. I, ll. 1-89 (*RICIS* 202/0424 ; *RICIS* 202/0426; Roussel, *Délos colonie athénienne* 215 et 391 ; Cl. Prêtre, *Nouveau choix d'inscriptions de Délos : lois, comptes et inventaires* (Paris – Athènes 2002) 221-223 et 233-234.

46 S. Aleshire, Towards a Definition of 'State Cult' for Ancient Athens, dans : R. Hägg (éd.), *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence, Proceedings of the second international seminar on Ancient Greek cult organized by the Swedish Institute at Athens, 22-24 November 1991* (Stockholm 1994) 9-16. Voir *RICIS* 202/0421-429, 202/0432 et 202/0433.

47 Bruneau, *Recherches sur les cultes de Délos* 471-472.

48 *RICIS* 202/0195 (peu après 167 a.C.).

a ***Traduction et transcription du décret athénien***

Les stratèges à Charmidès, épimélète de Délos, salut. À la suite des débats prolongés qui ont eu lieu au Conseil sur les sénatus-consultes qu'a rapporté de Rome Démétrios de Rhénée relativement à l'affaire du Sarapieion, il a été décrété de ne pas l'empêcher d'ouvrir et de desservir le sanctuaire comme il l'a fait précédemment, puis de t'écrire à ce sujet pour que tu sois informé. Nous joignons ci-après la copie de la décision rapportée par lui.

b ***Traduction et transcription du*** **senatus consultum**

Q. Minucius, fils de Quintus, préteur a consulté le Sénat dans le *comitium*, le jour des ides intercalaires ; furent témoins de la rédaction (du sénatus-consulte) Publius Porcius, fils de Publius, Tiberius Claudius, fils de Tibérius, de la tribu Clustumina, Manius Fonteius, fils de Gaius, sur ce qu'a exposé Démétrios de Rhénée, (demandant) qu'il lui soit permit de desservir le sanctuaire de Sarapis à Délos, et (rapportant) que les Déliens et le préfet venu d'Athènes l'en empêchent ; sur cela il a été décidé ainsi : comme il desservait précédemment, il lui est permis, en tant qu'il dépend de nous, de le desservir que rien ne se fasse de contraire au sénatus-consulte. Adopté. (trad. L. Bricault).

Cette affaire illustre les différends autour des cultes isiaques à Délos, colonie athénienne, au moment historique où Rome entre en scène de façon prépondérante[49]. Point n'est besoin d'analyser dans tous les détails ce document, déjà étudié à plusieurs reprises. Il peut néanmoins être utile de résumer simplement la situation. Vers 165/4 a.C.[50], le prêtre desservant dans le Sarapieion A[51], qui semble avoir rencontré des difficultés de la part des autorités athéniennes ou des habitants de l'île, est allé à Rome porter l'affaire devant le Sénat. Lors du débat, les autorités athéniennes n'ont pu imposer leur volonté et obtenir la fermeture du sanctuaire ; le Sénat a tranché en faveur du prêtre qui a obtenu le droit de desservir librement son culte. Le prêtre, de retour à Délos, a fait inscrire et a dédié dans son sanctuaire la plaque qui portait les transcriptions de deux textes décisifs pour le libre fonctionnement de son sanctuaire. C'est dans ce contexte aussi qu'il faut sans doute situer une dédicace à « Rome »

49 Voir aussi le commentaire de St. Tracy, Athens in 100 B.C., *HSCPh* 83 (1979) 213-235, qui souligne le rôle décisif de Rome dans cette histoire.

50 Pour une autre datation, entre 58 et 52 a.C., voir Fr. Canali de Rossi, Q. Minucio Termo et il culto di Sarapide a Delo, *Labeo* 46 (2000) 72-82.

51 Il faut distinguer ce prêtre des prêtres de Sarapis qui desservaient le Sarapieion C ; sur la possibilité de rapports de concurrence entre les prêtres du Sarapieion A et les prêtres du Sarapieion C, voir I.S. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism* (Cambridge – New York – Melbourne 2011) 197.

découverte dans le Sarapieion A[52]. Au vu de la popularité des cultes isiaques au sein de la communauté des Italiens, le prêtre a peut-être trouvé un appui dans ce milieu pour soutenir sa démarche auprès du Sénat romain ; les Italiens auraient joué le rôle de groupe de pression en faveur des cultes isiaques dans l'île[53].

Ce document a été interprété comme preuve du fait que Rome, désormais hyper-puissance, règle à sa guise les affaires de la Méditerranée : on aurait ici à faire avec un épisode illustrant l'hégémonie romaine[54]. Sans vouloir rejeter une telle approche, je propose ici de la compléter en tentant d'inscrire l'interprétation de ce document dans son contexte local, en considérant certains aspects qui, même s'ils sont évidents, n'ont pas été suffisamment pris en compte : l'espace dans lequel ce document était exposé, la nature et la rhétorique du document, le contexte communicatif formé par les autres documents dans cet espace monumental. Il faut bien comprendre que ce document participe d'une mise en scène et d'un dialogue auxquels le lecteur doit rester attentif.

D'abord, il faut s'attacher à comprendre le contenu de ce document. Le contexte de cette histoire est celui d'un arbitrage intra-communautaire. En fait, même si Rome semble être l'agent décisif dans le récit, le rôle du Sénat se borne à celui d'un arbitre extérieur. Le recours à de telles instances pour résoudre des différends mettant aux prises la cité et d'autres agents, est bien attesté dans le monde hellénistique : la dispute entre la cité de Mylasa et le sanctuaire de Labraunda (qui tenta d'affirmer son indépendance) fut réglée par l'intervention de souverains hellénistiques[55]. Dans la période qui suivit les années 160 a.C., le Sénat romain dut intervenir pour régler de nombreux cas de disputes de toutes sortes en pays grec[56]. Dans le cas du Sarapieion A, nous

52 *RICIS* 202/0196. Ce cippe en marbre blanc avec l'inscription Ρώμης, dédié dans le Sarapieion A, est peut être un signe de reconnaissance de l'appui que le prêtre a reçu du Sénat, comme l'écrit Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos* 98.

53 Voir la dédicace *RICIS* 202/0199, où le prêtre égyptien Hôros consacre, dans le Sarapieion A, une chapelle à la triade du mont Casion, en faveur du Romain L. Granius. Cette dédicace vise probablement à rehausser le prestige du sanctuaire après l'affaire du Sarapieion A. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos* 262 et n. 1, croit que ce L. Granius a joué un rôle décisif dans le règlement l'affaire. Si cela est vrai, il faudrait prendre sérieusement en compte le fait que des Italiens ont pu agir comme un groupe de pression pour la promotion d'au moins une tradition cultuelle au sein du culte isiaque.

54 Voir Tracy, *Athens in 100 B.C.*

55 À propos de Labraunda et Mylasa, voir B. Dignas, *The Economy of the Sacred in Hellenistic and Roman Asia Minor* (Oxford 2002) 59-66.

56 Cf. par exemple le cas où le Sénat a dû décider de la divinité d'Amphiaraos : *I. Oropos* 308 et Cic. *De natura deorum* III, 49.

assistons à un tel différend. Cependant, ce document, dans le contexte de son exposition, raconte une histoire un peu plus compliquée que celle d'un simple arbitrage.

Pour mieux comprendre ce document, il faut souligner premièrement son caractère de « faux-officiel ». Le premier texte, chronologiquement le plus récent, est une note administrative adressée à l'épimélète de l'île, résumant des débats et mentionnant un décret, sans en donner la teneur complète ou une citation *verbatim*.

Le second document est la traduction/transcription de ce qui a dû être un sénatus-consulte[57]. Même si les deux parties du document – la transcription du document athénien et la traduction/transcription du sénatus-consulte – ont le ton sec des documents officiels, en réalité, le document, tel qu'il est inscrit sur le cippe du Sarapieion A, n'est ni un document d'archives athénien ni un « vrai » sénatus-consulte : il s'agit d'une composition qui intègre ces deux éléments dans une nouvelle synthèse. De plus, cette composition ne comporte aucune clause relative à son propre affichage, signe qui trahirait son caractère officiel et montrerait clairement qu'il relève d'une autorité, comme on a pu le voir dans le cas du règlement de Teithras.

En fait, c'est le lieu où l'objet était exposé qui est hautement significatif et participe de la construction du récit. Cette histoire est composée par les informations transmises par les textes, mais aussi par la dynamique de l'espace dans lequel ces informations sont exposées. En tant qu'objet, le cippe inscrit du Sarapieion A présente toutes les caractéristiques d'une dédicace, inscrite et déposée dans l'espace sacré du sanctuaire par les soins du prêtre seul. Si on considère les dédicaces comme participant à un *continuum* de communication entre humain et divin, nous pouvons imaginer un dialogue entre tous les documents épigraphiques posés dans le même espace, entre le divin et les humains, et enfin entre les humains eux-mêmes[58]. Par la juxtaposition de ces deux textes émanant d'autorités athéniennes et romaines, ce document raconte une histoire beaucoup plus complexe que la simple transmission d'informations, construite notamment à travers le(s) style(s) qu'on peut lire dans le document.

---

57 Sur la diffusion en général de documents officiels romains dans l'Orient grec et leur monumentalisation, voir A. Cooley, From Document to Monument: Inscribing Roman Official Documents in the Greek East, dans : Davies & Wilkes (éd.), *Epigraphy and the Historical Sciences*, 159-182.

58 J. Bodel, 'Sacred Dedications': A Problem of Definitions, dans : J. Bodel & M. Kajava (éd.), *Dediche sacre nel mondo greco-romano/Religious Dedications in the Greco-Roman World* (Rome 2009) 17-30.

En effet, le document juxtapose le ton officiel du sénatus-consulte et un document athénien, qui le présente et le précède sur la pierre, d'une grande sécheresse et fort bref. La mise en scène opérée par la présentation des documents suggère le dépit des autorités athéniennes, devant la réussite du prêtre qui mobilise l'autorité du Sénat lui-même : la cité athénienne semble devoir accepter le résultat de la dispute et des démarches du prêtre, bien malgré elle et en serrant les dents. Ce document raconte l'histoire d'une réussite qui, d'un certain point de vue, a aussi les apparences d'un miracle, rendu possible grâce à l'intervention divine. Dans le contexte spatial précis dans lequel cette histoire est racontée, la réussite de l'effort du prêtre Démétrios entre en dialogue avec un autre récit de réussite, raconté par un autre document exposé dans le même espace : il s'agit de la célèbre « Chronique du Sarapieion A », document plus ancien de presque un siècle et demi[59]. Ce document raconte les aventures de l'installation et de la réception du culte isiaque à Délos, notamment dans le Sarapieion A. Un thème commun unit les documents de l'affaire du Sarapieion A (*RICIS* 202/0195) et la Chronique du Sarapieion A de l'autre (*RICIS* 202/0101), d'où leur dialogue.

L'histoire se répète : à propos d'une victoire précédente

Tout comme le document de l'affaire du Sarapieion A, la « Chronique du Sarapieion A » est un document composite. La Chronique comporte en premier lieu le récit tumultueux de l'installation et de la réception du culte de Sarapis et Isis à Délos ; ce récit est suivi d'une « arétalogie » de Sarapis, énumérant les miracles de la divinité. Parmi les nombreux épisodes narrés dans ce document composite figure un épisode, très important pour l'histoire du culte égyptien à Délos, raconté deux fois, d'abord dans la Chronique, puis dans l'Arétalogie. Il s'agit des démêlés qu'un des premiers prêtres de Sarapis eut avec les instances judiciaires de l'île. Le prêtre Apollonios, petit fils de l'homonyme fondateur du culte, éprouve le désir ardent de desservir son culte de la meilleure manière possible, mais suscite l'animosité de certains, peut-être au sujet de l'achat d'une maison et de sa transformation en sanctuaire (qui n'est autre que le Sarapieion A)[60]. Il remportera de manière miraculeuse le procès intenté

59 La « Chronique du Sarapieion A » est datée du début du III^e^ s. a.C.

60 Voir, sur ce sujet, entre autres, H. Siard, La crypte du Sarapieion A et le procès d'Apollonios, *BCH* 122/II (1998) 469-486 et, déjà, Ph. Bruneau, Le quartier de l'Inopos à Délos et la fondation du Sarapieion A dans un « lieu plein d'ordures », *BCH Supplément I, Études déliennes* (Paris 1973) 111-136.

par ses adversaires, apparemment grâce à l'intervention divine puisque ces adversaires ont été frappés de mutisme[61]. Cette histoire est racontée, de deux manières différentes, dans le dossier épigraphique en question.

> . . . Il arriva alors que quelques individus s'unirent contre nous et contre le dieu et ils intentèrent, contre le sanctuaire et contre moi, une action publique : il fallait payer une amende ou subir une peine afflictive. Mais le dieu m'annonça en songe que nous triompherions. Maintenant que le procès est terminé et que nous avons triomphé d'une manière digne du dieu, nous louons les dieux et leur rendons de justes actions de grâce. (*Chronique du Sarapieion A*, trad. P. Roussel modifiée).

> . . . Mais alors des hommes mauvais furent pris d'une envie mauvaise qui jeta en eux la rage ; ils étaient deux qui, sous de vains prétextes, intentèrent à ton serviteur un procès et rédigèrent contre lui un acte d'accusation mauvais par lequel il devait subir une peine ou, en compensation, payer une amende. La crainte saisit ton ministre et nuit et jour l'angoisse troublait son cœur (. . .). C'est alors que tu accomplis aux yeux de tous cet effrayant prodige, toi ainsi que ton épouse. Ces hommes aux pensées mauvaises qui machinaient le procès, tu les paralysas et tu mis dans leur bouche une langue muette dont nul ne vanta l'habileté ; et ils ne purent non plus fournir une pièce pour appuyer l'accusation ; mais par la puissance divine ils demeurèrent immobiles, comme frappés par les dieux, semblables à des statues ou à des pierres. Ainsi tout le peuple en ce jour admira avec effroi ta puissance miraculeuse, et tu ménageas une grande gloire à ton serviteur dans la terre de Délos, divine demeure. Salut à toi, dieu bienheureux, et à ton épouse et à toutes les divinités qui résident en notre temple ! Salut à toi que célèbrent des hymnes innombrables, Sarapis ! (*Arétalogie de Sarapis*, trad. P. Roussel modifiée).

Les différences dans le récit concernant l'épisode raconté dans ce document sont très significatives et méritent une étude en elles-mêmes[62]. Le parallélisme est frappant entre, d'une part, la réussite du prêtre Démétrios devant le Sénat romain, racontée de manière originale par le document de l'Affaire

61 Voir la dédicace *RICIS* 202/0121 du prêtre Apollonios et des contributeurs parmi les thérapeutes à la Victoire (Nikè).

62 Voir à présent, sur le style de ce document, Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism* 175-194, qui établit un parallèle entre le procès d'Apollonios et le procès mythique entre Osiris et Seth, ainsi qu'un rapprochement rhétorique entre Ulysse et Sarapis.

du Sarapieion A de 165 a.C. et, d'autre part, l'épisode du procès et de la réussite du prêtre Apollonios devant le tribunal, raconté dans la Chronique du Sarapieion A par Apollonios, un descendant du prêtre qui a emporté le culte à Délos, et répété avec plus de détails dans l'arétalogie de Sarapis, œuvre du poète Maiistas.

Le document qui nous informe sur l'affaire du Sarapieion A, en faisant bon usage du ton sec et documentaire, renforce l'image du prêtre tout-puissant-grâce-à-l'aide-du-dieu, thème déjà fourni par la Chronique du Sarapieion A. Ce qui ressort des deux documents, c'est que la puissance du dieu (et de ses prêtres) ne s'arrête devant aucun obstacle. Les deux documents, l'un à côté de l'autre, situés dans le même espace et faisant partie d'un récit continu, construisent un dialogue entre documents, humains et l'élément divin, dans l'espace où ils sont exposés. Le thème du dialogue est la victoire des prêtres malgré les obstacles, et donc de la puissance et de la grandeur du divin. Le document qui nous fait connaître l'affaire du Sarapieion A, répond à la Chronique du Sarapieion A, en confirmant le modèle du « succès malgré les vicissitudes ».

Dans ces conditions, le document qui inclut le sénatus-consulte ne peut plus être perçu comme un texte doté d'une fonction juridique, technique ou informative, ni comme un texte exaltant la puissance du Sénat romain et de Rome. Dans le contexte reconstitué ci-dessus, ce texte a une fonction essentiellement arétalogique ; il glorifie le divin, et notamment Sarapis et Isis, de la même manière que l'arétalogie de Sarapis inscrite après la Chronique du Sarapieion A, glorifie Sarapis. À travers le récit construit par le document de l'affaire du Sarapieion A, situé dans le même espace, le dieu, aidé par ses serviteurs, c'est-à-dire les prêtres, par ses adversaires même et, éventuellement, par le Sénat romain, se présente comme tout-puissant. La fonction de ce texte est acclamatoire et vise à susciter la crainte révérentielle[63].

Dans ce scénario, les autorités de la cité d'Athènes, sur le territoire de laquelle ce sanctuaire est situé, se voient obligées de se soumettre au puissant Sénat romain qui s'avère n'avoir été qu'un simple instrument de la volonté divine. Cette dernière se présente comme supérieure à tout ; les prêtres isiaques, qui en sont les serviteurs, ont l'avantage exceptionnel de connaître mieux la nature et les expressions du divin. D'autre part, le Sénat romain, même s'il paraît avoir joué un rôle décisif, n'a joué en réalité qu'un rôle secondaire dans la révélation et dans l'imposition de la volonté divine. Le Sénat a seulement permis à la volonté du dieu à se réaliser. Une hiérarchie ressort clairement

63 Sur le thème des acclamations en tant que communication, voir A. Chaniotis, Acclamations as a Form of Religious Communication, dans : H. Cancık, J. Rüpke (éd.), *Die Religion des Imperium Romanum. Koine und Konfrontationen* (Tübingen 2009) 199-218.

de la situation exposée par le document qui nous fait connaître l'affaire du Sarapieion A : d'abord il y a Sarapis et Isis et leurs serviteurs, puis Rome et le Sénat, et enfin les autorités athéniennes.

Selon l'interprétation que je propose ici, les jeux de pouvoir dans le bassin oriental de la Méditerranée, vers 166 a.C., semblent être d'une grande subtilité. Les agents qui gèrent les récits présentant des versions de la réalité construites par le discours, paraissent avoir une grande liberté dans la gestion du matériel avec lequel ces récits se construisent, c'est-à-dire les inscriptions. Pour la construction des récits qui permettent un réarrangement de la réalité et des dynamiques autour des pouvoirs, le rôle de l'épigraphie s'avère capital. Il est intéressant d'observer le rapport que l'épigraphie développe avec l'espace du sanctuaire et aussi son rôle dans la construction d'un champ d'interface entre passé, présent et futur. Au sein de ce dialogue prennent place des textes variés : la transcription d'un document administratif athénien, la transcription d'un sénatus-consulte traduit du latin, une Chronique, un texte arétalogique. Malgré les genres variés présentés par tous ces discours, le but poursuivi dans ce dialogue est précis et cohérent : il s'agit de glorifier le divin, de démontrer sa supériorité contre ses adversaires et, partant, la puissance de ses serviteurs. L'espace du Sarapieion A à Délos acquiert une importance particulière comme espace de dialogue et de négociations sur la nature et l'expression du divin.

Cependant, au cours de ce dialogue initié dans l'espace isiaque à Délos, d'autres voix peuvent s'élever pour forger d'autres récits évoquant d'autres dynamiques du pouvoir. L'exemple que je vais examiner maintenant décrit une dynamique différente, créée elle aussi par un texte inscrit situé dans un espace sacré. Il s'agit de l'arétalogie provenant du sanctuaire isiaque de Maronée, cité de la Thrace côtière. Ce texte démontre comment le discours adressé à Isis peut forger la personnalité de la déesse et réarranger les dynamiques des pouvoirs.

L'arétalogie d'Isis de Maronée dans son contexte

L'arétalogie de Maronée[64] constitue une version de l'arétalogie isiaque connue par diverses sources, principalement des documents épigraphiques provenant de sites portuaires du bassin oriental de la Méditerranée. Même si les similitudes entre les versions connues du texte sont considérables, des différences dans le contenu et surtout dans la modalité de l'énonciation, permettent

64 *RICIS* 114/0202, fin du II^e^ s. a.C. Voir Y. Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis à Maronée* (Leyde 1975) et plus récemment Papanikolaou, *The Aretalogy of Isis from Maroneia*.

de faire la distinction entre deux versions de l'arétalogie. Dans l'une, Isis se présente en faisant une description d'elle-même et de ses pouvoirs. La construction du sujet du discours se fait à la première personne (« Je suis Isis »). Dans la deuxième version, la construction de la personnalité d'Isis s'opère sur le mode de l'interpellation descriptive ; la deuxième personne prédomine (« Tu es Isis »). Les deux versions donnent des représentations assez différentes d'Isis. Cependant, comme le polythéisme se trouve dépourvu d'« orthodoxie », ces deux versions exercent le même degré d'autorité, même si la deuxième tradition peut être considérée comme s'inscrivant dans le sillage de la première[65].

L'arétalogie d'Isis provenant de Maronée présente quelques éléments originaux, qui peuvent être versés au dossier concernant les rapports entre « Athènes » et « Isis » et s'inscrivent dans l'*exploration* du concept du pouvoir et de l'autorité. Je cite deux extraits de l'arétalogie de Maronée :

> Si les mots ne me manquent pas devant la grandeur de tes bienfaits ; voilà pourquoi je t'adresse cette prière ; mes facultés visuelles sont redevables à la déesse, et non aux hommes. Ainsi, de même que tu as exaucé, Isis, les prières que je t'adressais au sujet de mes yeux, viens pour les louanges que je destine, en réponse encore à une seconde prière. Ton éloge en effet a plus d'importance que mes yeux ; avec ces yeux avec lesquels j'ai vu le soleil, maintenant je vois la gloire qui est la tienne. Je suis convaincu de toute façon que tu m'assisteras. Si en effet tu es venue alors que je t'invoquais pour mon salut, comment ne viendras-tu quand il s'agit de t'honorer toi-même (?). C'est donc avec confiance que j'avance pour la suite (de ma composition), sachant que l'éloge c'est l'esprit de la divinité et les mains de l'homme qui le rédigent. (. . .)
>
> L'Égypte t'a plu comme lieu de séjour ; de la Grèce, tu as surtout honoré Athènes ; c'est là en effet que pour la première fois tu as révélé les fruits de la terre. Triptolème, après avoir mis sous le joug tes serpents sacrés, distribua, emporta sur son char, la semence à tous les Grecs. Voilà pourquoi nous avons à cœur d'aller voir, dans la Grèce Athènes, et dans Athènes Éleusis, en estimant que la cité est la parure de l'Europe, et que le sanctuaire est la parure de la cité.[66] (trad. Y. Grandjean).

---

65 Je me permets de résumer ici une partie de mon étude récente sur les arétalogies : Martzavou, *Isis Aretalogies*.

66 *RICIS* 114/0202, ll. 1-13 et 35-41.

Selon Y. Grandjean[67], ce texte a pu gagner un prix dans un concours d'éloge, peut être dans la cité béotienne de Tanagra, au concours en l'honneur de Sarapis célébré dans cette cité. En fait, on peut avancer bien d'autres possibilités. Le poème a pu être commandé par un particulier à un poète renommé, comme par exemple dans le cas de l'hymne à Osiris gravé dans le sanctuaire isiaque de Thessalonique[68]. Une autre possibilité est que le texte ait été un hymne présenté en dehors de tout concours comme ce fut le cas de la représentation offerte par la χοροψάλτρια Polygnota en prémices de son art sans participation au concours des Pythia à Delphes[69]. Ce genre de représentation fait ainsi fonction de dédicace ou d'offrande à la divinité[70]. Une autre possibilité est que le texte ait été commandé à un arétalogue, poète se spécialisant dans les textes arétalogiques, tels ceux qui étaient attachés à certains sanctuaires isiaques, notamment à Délos[71]. Ou encore, on peut envisager que le texte fut composé par un notable lettré qui l'a fait graver et l'a dédié par la suite. Ce qui est important dans toutes les hypothèses présentées ci-dessus est le fait que la qualité littéraire du texte (composition selon les règles de l'*enkomion*, expression sophistiquée, idées et abstraction complexes), avec son inscription et son utilisation éventuelles dans les rituels, passe dans le domaine public, devenant propriété commune.

L'arétalogie isiaque de Maronée était probablement un texte qui, du fait de ses qualités littéraires, bénéficia d'un grand degré d'approbation et connut un succès notable, ce qui a pu constituer la source d'un regain d'autorité en matière religieuse[72]. Mais à qui appartient cette autorité, qui en est le détenteur? L'auteur de l'arétalogie reste dans l'ombre, le texte est présenté comme inspiré par le divin (« . . . *c'est donc avec confiance que je m'avance pour la suite de ma composition sachant que l'éloge c'est l'esprit de la divinité et les mains de l'homme qui le rédigent* . . . »). Quant à la personne qui a dédié cette pierre dans le sanctuaire, elle n'apparaît pas dans la partie conservée du texte. Autre

67 Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis*.

68 *RICIS* 113/0506. Le nom du poète est fourni à la l. 11 ; il s'agit de Damaios fils d'Hégésandros, mentionné comme vainqueur dans la catégorie des « poèmes processionnels » dans le concours des *Mouseia*.

69 FD III 3 : 249.

70 Sur la definition large du concept de dédicace voir Bodel, '*Sacred Dedications*'.

71 *RICIS* 202/0283.

72 Comme l'œuvre ayant pour sujet Artémis Taurobolos que rédigea, au cours du III[e] s. a.C. un poète itinérant, à la plus grande satisfaction de son public ; voir *Bull.* 1979, 271 et K. Clarke, *Making Time for the Past: Local History and the Polis* (Oxford 2008) 239 ; la cité d'Amphipolis a honoré le poète pour avoir donné des récitals sur la mythologie locale et écrit un livre sur la divinité locale.

caractéristique de ce texte, la personnalité d'Isis est présentée de façon très particulière, voire novatrice. Vers la fin du document (tel que nous l'avons conservé), à un point donc stratégiquement cardinal dans l'économie du texte, Isis apparaît de manière très athénienne, et plus précisément très éleusinienne. La référence à Athènes et à Éleusis avait été jugée comme très surprenante par le premier éditeur et, en même temps, comme dominante dans ce texte[73].

En fait, l'arétalogie isiaque de Maronée s'insère dans une tradition spécifique de la fin de l'époque hellénistique, et notamment dans une série d'éloges qui ont des affinités stylistiques directes avec certains textes des sophistes d'Athènes du IVe siècle a.C., mais qui trouvent leurs parents les plus proches dans les cercles littéraires de Rome du milieu du Ier siècle a.C. et dans certains textes épigraphiques[74]. Les affinités athéniennes ne se bornent pas aux traits stylistiques. Du point du vue des thèmes traités dans ce document, l'arétalogie isiaque de Maronée présente des éléments en commun avec plusieurs textes épigraphiques de la fin du IIe siècle a.C. dans lesquels la cité d'Athènes joue un rôle important. Un document, qui raconte et règle le litige des technites dionysiaques de l'Isthme avec ceux d'Athènes, présente des similitudes importantes avec l'arétalogie en question, notamment en ce qui concerne la suprématie à Athènes en matière religieuse et culturelle :

> . . . (Attendu que) c'est chez les Athéniens qu'il est arrivé pour la première fois que naisse et se réunisse une compagnie des technites (Athéniens) dont le peuple cause première de tous les biens de l'humanité, a fait passer les hommes de la vie sauvage à la civilisation et a fondé la société humaine, ayant introduit la traditions des mystères, et par là annoncé aux Grecs que les plus grands biens pour les hommes sont les relations de confiance mutuelle . . . de plus, les dieux lui ont fait don en propre des lois portant sur les relations d'amitié entre les hommes, de l'instruction, et pareillement de la transmission du blé, mais il a partagé avec les Grecs les commodités qu'il tirait de lui-même . . . (?) (Trad. Fr. Lefèvre)[75]

---

73 Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis* 113. Comparer Matricon-Thomas, *Le culte d'Isis à Athènes*.

74 Voir Papanikolaou, *The Aretalogy of Isis from Maroneia* 64-66 et n. 35.

75 *CID* IV, no 117, ll. 11-14. Le document a un caractère explicite d'éloge à Athènes, même s'il s'agit d'un texte en prose ; sur ce point, voir le très intéressant commentaire de Br. Le Guen, *Les associations des technites* 92-98, n° 11 : « On peut se demander, à la lecture de cet hymne sans musique ni chanson qui fait écho aux péans d'Athènaios et de Limènios entonnés quelques années plus tôt à Delphes, s'il n'est pas, comme l'oraison funèbre de [Periclès] (. . .) un moyen de combler l'inanité du présent, en rappelant à l'envi les mérites d'un passé à jamais révolu. (. . .) Ce décret reprend les thèmes mis en avant par les

Les similitudes en ce qui concerne la thématique entre l'arétalogie isiaque et plusieurs textes contemporains invitent à comprendre l'arétalogie dans le contexte de ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui la « politique culturelle d'Athènes » de la fin du IIe siècle a.C., dans le cadre précis du discours diffusé sur la suprématie d'Athènes[76]. Cette suprématie est visible dans le renouveau festif dans la Grèce péninsulaire à partir du Ier siècle a.C.[77] Dans ce contexte, il serait peut être utile d'essayer d'identifier de manière plus précise, celui ou ceux qui inspirent ou dirigent cette propagande culturelle athénienne, telle qu'elle s'exprime dans des textes aux thèmes et aux styles communs.

Dans un article récent, Olivier Picard reconnaît les technites dionysiaques d'Athènes comme le groupe de pression agissant derrière le décret amphictionique (115-100 a.C.) qui facilite les transactions dans les panégyries, en mettant en valeur le tétradrachme stéphanéphore athénien. Ce décret aurait fonctionné principalement au bénéfice des technites dionysiaques, rémunérés pour leurs prestations dans les panégyries en tétradrachmes attiques[78]. Les artistes dionysiaques seraient ainsi des bénéficiaires directs du renouveau religieux et festif qui se manifeste alors en Grèce centrale et dans le Péloponnèse, et dans lequel Athènes joue un rôle primordial. On peut alors se demander si les technites dionysiaques ont eu un rôle dans la genèse de l'arétalogie isiaque de Maronée, et spécifiquement de sa coloration athénienne : par exemple, en faisant l'hy-

---

Athéniens, lorsqu'ils pouvaient encore prétendre à l'hégémonie. Par la magie du verbe et la similitude des propos, la grandeur d'Athènes dans cette deuxième moitié du IIe s. paraît comparable à celle de la cité aux plus belles heures de sa domination impérialiste. C'est comme si la situation politique d'antan était toujours d'actualité » (p. 97).

76 Voir Grandjean, *Une nouvelle arétalogie d'Isis* 98, citant notamment le décret d'Amphictions en l'honneur des technites dionysiaques (*CID* IV no 117), et aussi Cic. *Pro Flacco*, 26, 62. D'après Grandjean, « le thème de la primauté d'Athènes, berceau de la civilisation et du progrès, connaissait alors une large audience, au point d'apparaître dans des documents officiels ou dans les œuvres d'écrivains étrangers. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant de le retrouver à Maronée. Ce qui est étrange, cependant, c'est de le voir développé dans un texte qui se présente avant tout comme une arétalogie d'Isis. L'importance accordée simultanément au sanctuaire éleusinien mérite aussi d'être relevée : il convient en effet de noter qu'Éleusis n'est pas mentionnée dans les deux textes cités ci-dessus, non plus que dans bien d'autres où il est question de la primauté d'Athènes, obtenue grâce au don du blé et des mystères d'Attique ; la place de choix accordée, dans notre inscription, au sanctuaire éleusinien doit donc répondre, elle aussi à des intentions précises ».

77 G. Daux, Sur la date de l'archonte athénien Argeios (98/7 et 97/6) et la politique religieuse d'Athènes à cette époque, *REG* 47 (1934) 164-179.

78 O. Picard, Le décret amphictionique sur le tétradrachme stéphanéphore et les Technites, dans : S. Drougou *et al.* (éd.), *Kermatia Philias: Timitikos tomos gia ton Ioanni Touratsoglou* (Athènes 2009) 33-43.

pothèse d'un poète qui aurait été membre de l'association des technites athéniens. Il faut souligner ici que les artistes dionysiaques athéniens, les poètes notamment, participaient pleinement à la vie de leur cité, occupant éventuellement des positions éminentes au sein de la politique d'Athènes à la fin du II^e^ siècle a.C. Très frappant est le cas de Διονύσιος Δημητρίου Ἀναφλύστιος qui fut vainqueur comme poète tragique et comme auteur de drame satyrique, et qui exerça les fonctions de prêtre d'Apollon à Délos, d'épimélète de l'île et aussi plus tard stratège des hoplites à Athènes. Dans son cas, les qualités du poète et l'homme politique se combinent dans la même personne. Un autre poète tragique a été *hieromnémon* à Delphes, précisément au moment où Athènes demande officiellement le renouvellement de ses privilèges[79]. On voit donc les artistes dionysiaques et notamment les poètes, jouer un rôle très actif dans la vie politique d'Athènes de la « basse époque hellénistique ». Il faut aussi noter que le milieu artistique est très lié au milieu de l'éphébie athénienne, si important pour la vie culturelle et sociale de la cité à la même époque[80].

En tout cas, l'appropriation d'Isis par Athènes, si évidente dans l'arétalogie, a pu opérer comme une manière d'insérer Athènes dans un réseau des panégyries spécifiquement isiaques, telles que le concours des Sarapeia (dotées d'un caractère public mais non forcément officiel, et où l'arétalogie de Maronée a pu être récitée). Le caractère hypothétique du développement qui précède est évident. Il vise à explorer la segmentation de la cité d'Athènes en divers groupes de pression[81] dont les technites dionysiaques ne forment qu'un exemple. Ce fait a dû influer sur la vie sociale et surtout religieuse d'Athènes, à la basse époque hellénistique, avec une multitude d'intérêts et de groupements de nature sociale et cultuelle[82].

Dans le texte de Maronée, Athènes passe pour être le lieu préféré d'Isis et gagne ainsi en importance et en crédit dans un discours théologique et dans la géographie conceptuelle des cultes isiaques. Athènes, dans l'arétalogie isiaque, comme dans le discours du décret honorifique pour les technites dionysiaques, devient un concept qui représente l'inventivité et la source de toute nouveauté et de tout bienfait pour l'ensemble de l'humanité. Ici, la hiérarchie

79 E. Perrin-Saminadayar, *Éducation, culture et société à Athènes ; les acteurs de la vie culturelle athénienne* (*229-88*) *: un tout petit monde* (Paris 2007) 621.

80 Ibid. 621 et n.2.

81 P. Ismard, *La cité des réseaux : Athènes et ses associations, VI^e^-I^er^ siècle av. J.-C.* (Paris 2010).

82 La politique d'Athènes, vers le milieu du I^er^ s. a.C., se révèle fortement concernée par la religion : voir Daux, *Sur la date de l'archonte athénien Argeios*, ainsi que Baumer, *Mémoires de la religion grecque* 61-62.

du pouvoir se définit de manière clairement différente : Athènes sort gagnante et sa primauté n'est même pas discutée puisque de possibles adversaires n'apparaissent même pas. Le texte a peut-être eu une postérité : le *Panathénaïque* d'Aelius Aristide reprend les thèmes de l'éloge d'Athènes dont l'arétalogie isiaque constitue un spécimen très significatif[83]. En tout cas, avec l'arétalogie de Maronée, nous sommes très loin des dynamiques que nous avons cru pouvoir lire dans le récit complexe composé autour de l'affaire du Sarapieion A.

Athènes à la basse époque hellénistique et Isis

De ce petit ensemble de documents épigraphiques ressort l'importance de la vie religieuse et du débat autour de la nature et de la manière d'agir du divin comme interface des négociations autour de la notion du pouvoir. La question touche au cœur du problème du changement religieux que nous avons évoqué plus haut. Notamment, la vie religieuse autour des cultes isiaques paraît un champ particulièrement propice pour la négociation et la re-négociation des dynamiques de pouvoirs qui exercent un impact sur la construction du divin. Pour compléter notre sondage, il serait profitable d'examiner, dans la même perspective, d'autres phénomènes religieux dans la Grèce centrale de cette période[84].

L'opération de multiples groupes faisant pression sur la vie religieuse présente une piste d'analyse particulièrement fructueuse. Ces groupes ont pu influencer la gestion de l'épigraphie relative à la religion, les pratiques dédicatoires, ou la composition de textes arétalogiques. La capacité d'invention de nouvelles formes d'influence sur la vie religieuse constitue un élément important dans les jeux autour de l'autorité dans la vie religieuse et politique ; cette diversité et la diversité des agents religieux ont influé sur la nature de toute politique religieuse exercée par les agents du pouvoir.

L'analyse des modalités de diffusion et de l'intégration des diverses traditions cultuelles des cultes isiaques à Athènes suggère que l'autorité religieuse, à la basse époque hellénistique, n'est pas unie, mais qu'elle apparaît plutôt comme la résultante d'un exercice des diverses politiques et dynamiques qui

83 J.A. Oliver, *The Civilizing Power: A Study of the Panathenaic Discourse of Aelius Aristides against the background of Literature and Cultural Conflict with text, translation and commentary* (Philadelphie 1968).

84 Par exemple les cultes locaux ancrés dans le territoire des cités, le culte de l'empereur, les associations et les groupements religieux, les réseaux cultuels formés par la mobilité des personnes et des biens : voir Martzavou, *Recherches sur les communautés festives*.

émanent de différents centres ou de différents agents, diffusés ou concentrés, et parfois concurrents : autorités athéniennes, prêtres isiaques, trafiquants italiens, Sénat romain, peut-être les technites dionysiaques . . . Une des manières pour la cité de profiter de ces dynamiques sera d'intégrer de manière contrôlée le changement religieux dans les circuits institutionnels, une politique lourde de conséquences pour la nature de la cité post-classique.

L'étude de l'épigraphie athénienne et non-athénienne liée aux cultes isiaques invite à refocaliser notre attention sur la créativité, la réinvention des conditions de l'exercice du pouvoir et la capacité de création de nouvelles manières de produire l'autorité et de la diffuser par les agents qui participent à sa production et à son exercice. « Isis » et « Athènes » n'ont pas fini de nous faire réfléchir sur les concepts du pouvoir, de l'autorité et de la politique.

PART 3

Isis and the Roman World

∴

CHAPTER 9

Le *basileion*, les reines et Actium

Richard Veymiers

En Macédoine orientale, la ville d'Amphipolis inaugure son monnayage d'époque impériale par une série d'*assaria* en bronze (fig. 9.1), destinés aux marchés régionaux, qui présentent au droit la tête nue d'Octavien, de profil vers la droite, avec la titulature Καῖσαρ θεοῦ υἱός, et au revers Artémis Tauropolos assise en amazone sur un taureau bondissant, les bras levés pour tendre une voile gonflée par le vent, avec l'ethnique Ἀμφιπολειτῶν[1]. Montrant la déesse principale de la cité sous un schéma directement hérité du monnayage hellénistique[2], un tel type de revers serait des plus banals si une couronne formée d'un disque à cornes surmonté de deux plumes, de toute évidence un *basileion*, ne s'ajoutait sur la tête de l'animal. Ce détail tout à fait surprenant, que Laurent Bricault semble avoir été le premier à remarquer[3], disparaît de toutes les émissions à ce type frappées par la suite, depuis Auguste, qualifié alors de Καίσαρ(ος) Σεβαστοῦ[4], jusqu'à Géta[5].

FIGURE 9.1 *Monnaie d'Amphipolis, AE, 31-28 av. J.-C. : Octavien et Artémis Tauropolos au* basileion*. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 214 (2009) n° 283.*

1 N. A. Moushmov, *Ancient Coins of the Balkan Peninsula and the Coins of the Russian Czars* (Sofia 1912) n° 6035 ; A. Burnett, M. Amandry, P.P. Ripollés, *Roman Provincial Coinage, I. From the Death of Caesar to the Death of Vitellius* (*44 BC-AD 69*) (Londres – Paris 1992) 305-306, n° 1626.

2 Cf. S. Kremydi-Sicilianou, The Tauropolos Tetradrachms of the First Macedonian *Meris* : Provenance, Iconography and Dating, dans : *Κερμάτια φιλίας: τιμητικός τόμος για τον Ιωάννη Τουράτσογλου, Α. Νομισματική-Σφραγιστική* (Athènes 2009) 191-201.

3 *SNRIS* 68 et 90, Amphipolis 1.

4 *RPC* I 305-306, n° 1629 et 1630.

5 Il s'agit toujours d'*assaria*, les dénominations amphipolitaines ayant chacune leur propre type de revers (Cl. Papaevangelou-Genakos, The Metrology of the Coinage of Amphipolis in Imperial Times, dans : Κερμάτια φιλίας 413-427).

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2014 | DOI 10.1163/9789004278271_010

Cette brève apparition du *basileion* n'est guère facile à expliquer. Faut-il y voir le reflet de l'importance des cultes isiaques dans la ville portuaire d'Amphipolis, où ils se sont installés dès le deuxième quart du III^e^ s. av. J.-C. ? C'est ce que semble envisager L. Bricault lorsqu'il évoque diverses possibilités, notamment celle d'en faire un Apis memphite[6]. Dans un article récent consacré aux témoignages isiaques amphipolitains, nous nous sommes demandé si l'emblème arboré par la monture de l'Artémis Tauropolos ne serait pas plutôt porteur d'un message idéologique spécifique, lié au contexte politique dans lequel fut frappée cette émission à la suite de la victoire d'Octavien à Actium en septembre 31[7]. Cette hypothèse pose évidemment la question des diverses connotations conférées à cette couronne, avant et après Actium. Pour l'éprouver, il nous faut examiner les autres attestations du *basileion*, en dresser en quelque sorte la biographie culturelle.

De la coiffure hathorique à plumes au *basileion*

L'histoire de cette couronne est complexe et ses liens avec le pouvoir, précoces[8]. Sa forme est le résultat de la combinaison de deux coiffures. Le disque solaire encadré de cornes lyriformes est depuis l'Ancien Empire l'attribut caractéristique d'Hathor, la vache céleste, mère-fille du dieu Soleil Rê[9]. La double plume, un symbole dualiste, à connotation solaire et céleste, apparaît dès la XIII^e^ dynastie[10] sur la tête des reines[11]. La rencontre entre ces deux coiffures se produit à l'aube de l'époque amarnienne, la reine Tiy, l'épouse d'Amenhotep III, semblant en être la première détentrice (fig. 9.2), à la suite d'une hathorisation de la royauté féminine[12]. À partir de là, tant les épouses

6 *SNRIS* 90.

7 R. Veymiers, Les cultes isiaques à Amphipolis. *Membra disjecta* (III^e^ s. av. J.-C. – III^e^ s. apr. J.-C.), *BCH* 133.1 (2009) 493-496 (avec une mise à jour des exemplaires connus 494, n. 151).

8 Sur cet emblème, cf. surtout les deux études de M. Malaise, Histoire et signification de la coiffure hathorique à plumes, *SAK* 4 (1976) 215-236, et id., Le *basileion*, une couronne d'Isis : origine et signification, dans : W. Claes, H. de Meulenaere, St. Hendrickx (éd.), *Elkab and Beyond. Studies in Honour of Luc Limme*, OLA 191 (Louvain 2009) 439-455.

9 Malaise, *Coiffure hathorique à plumes* 216-217, citant les triades de Mykérinos (4^e^ dynastie) comme plus anciennes attestations.

10 Cf. M.F. Laming Macadam, A Royal Family of the Tirteenth Dynasty, *JEA* 37 (1951), 20-28, pl. IV/2 et VI.

11 Sur l'origine et le sens de ces plumes, cf. Malaise, Basileion 447-449, où il renonce à certaines hypothèses énoncées dans *Coiffure hathorique à plumes* 220 et 228.

12 Malaise, Basileion 448, n. 33. Cf. le célèbre portrait de Tiy conservé à l'Ägyptisches Museum de Berlin, dont on a retrouvé la couronne au début des années 1990 (D. Wildung,

FIGURE 9.2 *Tête en bois de la reine Tiy avec la coiffure hathorique à plumes. © Sandra Steiß, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Staatliche Museen zu Berlin – SPK. Inv.-Nr. 21834, 17852.*

des pharaons qu'Hathor et les déesses qui lui sont proches peuvent arborer cette couronne composite[13].

Métamorphoses d'une reine : la tête berlinoise de la reine Tiyi, *BSFE* 125 [1992] 15-28), ou la figurine de la reine au Roemer- und Pelizaeus-Museum d'Hildesheim (A. Eggebrecht [éd.], *Pelizaeus-Museum Hildesheim. Die Ägyptische Sammlung*, Zaberns Bildbände zur Archäologie 12 [Mayence 1993] 59, fig. 51).

13 Malaise, *Coiffure hathorique à plumes* 217-229, fig. 1 (Hathor), 2-4 (vache Hathor), et 6-7 (épouses de Ramsès II et III).

Assimilée à Hathor dès le Nouvel Empire[14], Isis lui emprunte le disque à cornes, mais curieusement pas l'emblème enrichi de plumes. Il faut attendre le Ier s. av. J.-C. pour voir apparaître sur les reliefs des temples égyptiens quelques représentations pharaoniques de la déesse portant la coiffure hathorique emplumée[15]. Dans l'une des cryptes de Dendera, un oiseau anthropocéphale ainsi couronné est décrit comme Isis, faucon femelle, « dont les cornes et les plumes resplendissent avec le disque solaire »[16]. Les reines ptolémaïques s'inscrivent en revanche dans la tradition des épouses de pharaons en se parant de cet emblème, dès leur vivant, à partir de Bérénice II, l'épouse de Ptolémée III Évergète de 246 à 222/1[17]. Son prédécesseur, Arsinoé II Philadelphe, la première souveraine lagide à figurer dans la documentation proprement égyptienne, bénéficie d'une couronne spécifique, soulignant son autorité, qui intègre déjà en un complexe montage le disque encorné à plumes[18]. Quant à Bérénice Ière, elle apparaît avec cette coiffure dans des scènes postérieures, par exemple sur un linteau[19] de la porte d'Évergète à Karnak (fig. 9.3), où son nom est précédé de l'expression *mw.t nṯr*, « la mère du dieu ».

---

14 M. Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis : vom alten Reich bis zum Ende des neuen Reiches*, Münchner ägyptologische Studien 11 (Berlin 1968) 119-123.

15 Malaise, *Coiffure hathorique à plumes* 229-230, en relevait deux attestations, l'une au temple d'Hathor à Dendera (PM VI, 92, 8), l'autre dans celui d'Arensnouphis à Philae (PM VI, 210, 49-51). On en trouve également plusieurs exemples dans le temple d'Isis de Dendera (S. Cauville, *Dendara. Le temple d'Isis*, PIFAO 968 [Le Caire 2007] 200-201, pl. 181, 258-259, pl. 219, 337-338, pl. 271).

16 S. Cauville, « Les statues cultuelles de Dendera d'après les inscriptions pariétales », *BIFAO* 87 (1987) 88 (crypte souterraine à l'est du temple, au nom de Ptolémée XII).

17 Sur les reines lagides coiffées de la couronne hathorique emplumée, cf. J. Quaegebeur, Reines ptolémaïques et traditions égyptiennes, dans : H. Maehler, V.M. Strocka (éd.), *Das ptolemäische Ägypten. Akten des Internationalen Symposions 27.-29. September 1976 in Berlin* (Mayence 1978) 245-262 ; Malaise, Basileion 444-447. *Contra* S.H. Aufrère, La couronne d'Isis-Sôthis, les reines du Phare et la Lointaine, *Égypte, Afrique et Orient* 6 (sept. 1997) 15-18, qui veut voir dans cet emblème des cornes de gazelle dorcas, plutôt que celles d'un bovidé, et l'attribuer à Isis-Sothis.

18 Sur la couronne d'Arsinoé II Philadelphe, cf. P. Dils, La couronne d'Arsinoé II Philadelphe, dans : W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, OLA 84-85 (Louvain 1998) 1299-1330 ; M. Nilsson, *The Crown of Arsinoë II. The Creation and Development of an Imagery of Authority* (Göteborg 2010).

19 Quaegebeur, *Reines ptolémaïques* 248, ill. D.

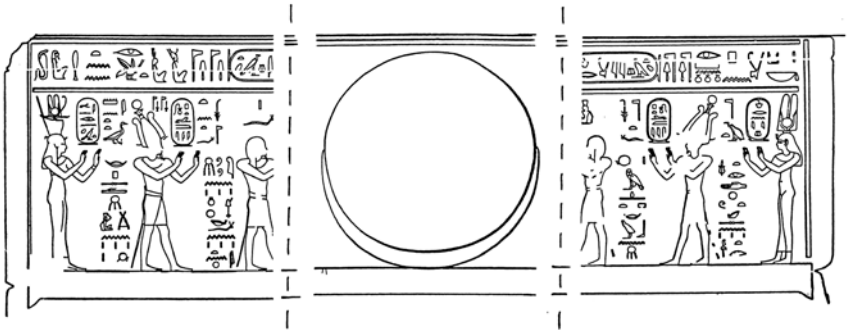

FIGURE 9.3 *Relief de la porte d'Évergète à Karnak montrant Bérénice I^ère^, avec la coiffure hathorique à plumes, et Arsinoé II, avec sa couronne spécifique, en compagnie de leur époux, adorant l'emblème lunaire de Khonsou. D'après Quaegebeur,* Reines ptolémaïques *248, ill. D.*

Une telle épithète l'identifie en fait à Isis qui la porte au moins depuis la XVII^e^ dynastie[20] en tant que mère de l'Horus mythique et de son incarnation terrestre, le souverain légitime. Ce caractère royal d'Isis est vite exploité par les Lagides, comme en témoigne le temple de Behbeit el-Hagar où les cartouches de Ptolémée II Philadelphe alternent avec ceux de la déesse[21]. Sa sœur-épouse Arsinoé est clairement assimilée à Isis sur une série de documents posthumes juxtaposant leurs deux noms[22]. Un papyrus[23] évoque en 238/7 un sanctuaire consacré dans le Fayoum « à I[sis] mère des dieux Bérénice et à Aphrodite Arsinoé », l'ancienne expression égyptienne *mw.t nṯr* étant passée en grec au pluriel μήτηρ θεῶν, conformément à l'idéologie royale lagide, où le roi et la reine sont indissociables[24]. La reine vivante est désormais identifiée à Isis, dont le seul nom suffit bientôt à la désigner, ainsi que l'atteste le titre de ἱερὸς

20 Münster, *Göttin Isis* 206.

21 Chr. Favard-Meeks, *Le temple de Behbeit el-Hagara : essai de reconstitution et d'interprétation*, Studien zur altägyptischen Kultur. Beihefte 6 (Hambourg 1991) 37. À Médamoud, Philadelphe est accompagné d'une reine anonyme qui paraît « plus représenter une Isis royale qu'Arsinoé I^re^ ou II » (Ch. Sambin, J.-Fr. Carlotti, Une porte de fête-sed de Ptolémée II remployée dans le temple de Montou à Médamoud, *BIFAO* 95 [1995] 415-416).

22 Sur Arsinoé-Isis, cf. les témoignages récapitulés par L. Bricault, *Isis, Dame des flots*, Ægyptiaca Leodiensia 7 (Liège 2006) 30-31 et Malaise, Basileion 444-445.

23 Fr. Colin, Le P. Petr.² I, 1, les terres cuites isiaques et le culte d'Isis et Aphrodite-Hathor, dans : A. Bülow-Jacobsen (éd.), *Proceedings of the XXth International Congress of Papyrologists, Copenhagen 23-29 August 1992* (Copenhague 1994) 534-539 ; Malaise, Basileion 445-446.

24 Sur cette équivalence, cf. Fr. Colin, L'Isis « dynastique » et la Mère des dieux phrygienne. Essai d'analyse d'un processus d'interaction culturelle, *ZPE* 102 (1994) 271-295.

πῶλος Ἴσιδος μεγάλης μητρὸς θεῶν, « hiéropole d'Isis grande mère des dieux » dans le culte dynastique de Cléopâtre III[25].

D'après la documentation actuelle, la couronne hathorique emplumée paraît avoir coiffé les épouses des Lagides avant de devenir l'apanage de l'Isis hellénisée[26]. Ne peut-on dès lors se demander si l'adoption de cette couronne par la déesse ne serait pas une conséquence de son assimilation[27] aux souveraines ? Isis aurait récupéré les plumes des reines, de la même manière qu'Hathor avait hérité de celles des compagnes des pharaons. L'idée peut sembler audacieuse, mais l'est-elle davantage que celle d'une Isis « Dame des flots » née d'une Arsinoé-Aphrodite *Euploia*[28] ? Les acteurs[29] de l'hellénisation d'Isis n'ont pu que tirer profit de l'image et du culte des souveraines lagides divinisées[30].

La date de cet emprunt est toutefois difficile à préciser. Ainsi que le confirme le terme même de *basileion* donné par Plutarque[31] au couvre-chef d'Isis arraché par Horus dans un excès de colère lors du procès l'opposant à Seth, cette couronne semble bien être celle de la déesse dynastique[32]. Elle est pourtant absente de l'émission de tétradrachmes en argent (fig. 9.4) que Ptolémée IV fait

25 Sur cette prêtrise éponyme mentionnée de 131 à 105/4, cf. Colin, *L'Isis « dynastique »* 273 et 279-287 ; Malaise, Basileion 446.

26 Un constat également établi par Malaise, Basileion 447 et 451, qui, fidèle à la prudence qui le caractérise dans sa production scientifique, n'en tire pas davantage de conclusion.

27 Sur les étapes de cette assimilation, cf. les considérations de P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford 1972) 237-246, résumées par Malaise, Basileion 447.

28 Cf. Bricault, *Isis, Dame des flots* 33 et 177 : « Une fois n'est pas coutume, c'est d'une reine, certes divinisée, que la déesse aurait récupéré une fonction appelée à un grand avenir ».

29 Que M. Malaise, Le problème de l'hellénisation d'Isis, dans : L. Bricault (éd.), *De Memphis à Rome. Actes du Ier Colloque international sur les études isiaques, Poitiers – Futuroscope, 8-10 avril 1999* (Leyde-Boston-Cologne 2000) 19, rattache à des « milieux sacerdotaux égyptiens, plus ou moins hellénisés ». Si l'implication des clergés locaux paraît indiscutable, sans doute ne faut-il pas sous-estimer celle des Macédoniens qui sont à l'initiative de cette hellénisation.

30 S. Albersmeier, Das « Isisgewand » der Ptolemäerinnen: Herkunft, Form und Funktion, dans : P.C. Bol, G. Kaminski, C. Maderna (éd.), *Fremdheit-Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, Städel Jahrbuch N.F. 19 (Stuttgart 2004) 421-432, émet une hypothèse similaire en ce qui concerne le vêtement noué de l'Isis hellénisée que portent d'abord les reines déifiées au début de la période lagide.

31 Plutarque, *De Iside et Osiride*, 19.

32 Sur le vocable *basileion*/*basileum*, par lequel les Anciens peuvent désigner plusieurs couronnes égyptiennes, cf. H. Seyrig, Deux notes d'épigraphie relatives aux cultes alexandrins. 1. – ΒΑΣΙΛΕΙΟΝ, dans : *Mélanges Isidore Lévy*, Université libre de Bruxelles – Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves 13/1953 (Bruxelles 1955) 603-610. Hors d'Égypte, on le retrouve dans des listes d'offrandes des sanctuaires isiaques de Délos,

FIGURE 9.4 *Monnaie d'Alexandrie,* AR, *219-217 av. J.-C. : Isis et Sarapis en bustes accolés, avec disque à cornes et* atef, *et l'aigle au foudre. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 271 (2012) n° 25.*

frapper par divers ateliers lors de la Quatrième guerre de Syrie, entre 219 et 217, pour consacrer Isis et Sarapis en protecteurs officiels de l'Égypte[33]. La déesse y porte toujours le simple emblème hathorique[34], que les modernes[35] qualifient encore souvent de *basileion*, confondant de la sorte deux couronnes pourtant bien distinctes. Ceci dit, cette émission marque un véritable rapprochement idéologique entre les couples royal et isiaque et nous serions enclin à considérer que le *basileion* est passé sur la tête de la déesse hellénisée dans la suite du règne de Ptolémée IV[36], le premier Lagide à intégrer l'épithète d'« aimé d'Isis »[37] dans sa titulature égyptienne.

Une couronne d'Isis et des reines en Isis dans le monde ptolémaïque

L'adoption de cette couronne par Isis semble en tout cas acquise au début du II^e^ s. av. J.-C. Une émission de Syracuse en bronze, postérieure à la conquête romaine de la ville en 212, en offre l'une des plus anciennes attestations en

Nemus Dianae et Acci (*RICIS* 202/0428 [face A, l. 44-45 et l. 59, et face B, col. I, l. 57], 202/0433 [face B, l. 8], 503/0301 [l. 5], 603/0101 [l. 6]).

33 Th. Landvatter, The Serapis and Isis Coinage of Ptolemy IV, *AJN* 24 (2012) 61-90. Sur le contexte idéologique de cette émission, cf. L. Bricault, Sarapis et Isis, Sauveurs de Ptolémée IV à Raphia, *CE* 74 (1999) 334-343 ; *SNRIS* 84-85, Alexandria 2.

34 Ainsi que le note Malaise, Basileion 440 et 447, après la *SNRIS* 17, Alexandria 2.

35 Même les plus avertis, tel Malaise, Basileion 443, à propos d'un médaillon en or du III/II^e^ s. av. J.-C. montrant les bustes alignés d'Isis et de Sarapis.

36 Malaise, Basileion 444, arrivait « à la conclusion que l'emblème isiaque emplumé a embelli l'épouse de Sérapis au cours du règne de Ptolémée IV (222/221-204) ».

37 Bricault, *Raphia* 338, et n. 21.

associant le profil de la déesse au droit à un grand *basileion* au revers[38]. En Égypte même, l'Isis au *basileion* n'est pas reproduite dans le monnayage lagide, mais bien sur d'autres supports. La bijouterie ptolémaïque en or en présente de très beaux exemplaires, au chaton de certaines bagues[39] datées du milieu du II^e^ s. et dans le médaillon d'un bracelet[40] peut-être plus ancien (fig. 9.5). Le type se retrouve dans le secteur de la glyptique, notamment sur une intaille[41] en grenat de la fin du III^e^ ou du II^e^ s. provenant d'El-Aweiniyé en Syrie (fig. 9.6), même s'il n'est pas majoritaire, l'emblème hathorique simple étant généralement privilégié[42]. Il semble ainsi avoir fallu un peu de temps au *basileion* pour s'imposer comme couronne canonique de l'Isis hellénisée[43]. Les modernes se sont souvent demandé, parfois à juste titre, parfois beaucoup moins, si ces faciès féminins embellis de l'emblème hathorique – emplumé ou non – ne pourraient pas recouvrir des portraits de reines assimilées à Isis[44]. Les représentations

38 *SNRIS* 176-177, Syracusae 2, dont l'un des exemplaires, porté en amulette, provient d'un tombeau que les données stratigraphiques permettent de dater de la fin du III^e^ ou du début du II^e^ s. av. J.-C.

39 Montrant le buste d'Isis seul (Br. Gerring, *Sphragides. Die gravierten Fingerringe des Hellenismus*, BAR International Series 848 [Oxford 2000] 172, fig. 127, n° XVII/4) ou accolé à celui de Sarapis (Gerring, *Sphragides* 172, fig. 129, n° XVII/7 ; R. Veymiers, *Ἴλεως τῷ φοροῦντι. Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Mémoire de la Classe des Lettres. Collection in-4°, 3^e^ série. Tome I, n° 2061 [Bruxelles 2009] 303-304, pl. XVI, n° V.AAA 32).

40 M. Pfrommer, Gold- und Silberschmuck aus klassischer, ptolemäischer und römischer Zeit, dans : H. Beck, P.C. Bol, M. Bückling (éd.), *Ägypten – Griechenland – Rom. Abwehr und Berührung. Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie 26. November 2005 – 26. Februar 2006* (Tübingen 2005), 381-382 et 687-688, n° 290, qui le date du milieu du III^e^ s. av. J.-C. en raison de son appartenance au trésor de Toukh-el-Garmous, ce que rien ne permet en réalité de confirmer, l'objet ayant été acquis sur le marché des antiquités.

41 Où le faciès d'Isis est à nouveau accolé à celui de Sarapis (Veymiers, *Sérapis* 303, pl. XVI, n° V.AAA 26).

42 Ainsi que l'illustrent les intailles au buste d'Isis (D. Plantzos, *Hellenistic Engraved Gems* [Oxford 1999] 52-54 et 115, n° 48-68, pl. 9-11). Le même constat peut être tiré des nombreuses crétules à ce type conservées dans le dépôt d'archives d'Edfou (D. Plantzos, The Iconography of Assimilation: Isis and Royal Imagery on Ptolemaic Seal Impressions, dans : P.P. Iossif, A.S. Chankowski, C.C. Lorber [éd.], *More than Men, less than Gods: Studies on Royal Cult and Imperial Worship. Proceedings of the International Colloquium Organized by the Belgian School at Athens* (*November 1-2, 2007*), Studia Hellenistica 51 [Louvain – Paris – Walpole, MA 2011] 396-399, fig. 1a-l – l'empreinte illustrée en « k » montrant la déesse avec *basileion*).

43 Malaise, Basileion 444.

44 Sur cette question cf. dernièrement Plantzos, *Assimilation* 389-415 (en particulier 399-403).

FIGURE 9.5 *Bracelet ptolémaïque en or du III^e/II^e s. orné d'un buste d'Isis au* basileion. *Ashmolean Museum, Oxford, inv.* AN *1926.98. D'après M. Pfrommer,* Königinnen vom Nil (*Mayence 2002*) *78, fig. 70.*

FIGURE 9.6 *Intaille de grenat du III^e/II^e s., trouvée à El-Aweiniyé, montrant Isis et Sarapis en bustes accolés, avec* basileion *et* atef. *Oriental Institute, Chicago, inv. A 29790. D'après Veymiers,* Sérapis *pl. XVI, n° V.AAA 26.*

ptolémaïques dotées d'autres traits isiaques, tels les boucles libyques et/ou l'himation noué, suscitent d'ailleurs la même hésitation : « déesse » ou « souveraine en déesse »[45].

Il est vrai que, après son appropriation par Isis, le *basileion* n'en demeure pas moins une couronne royale, soulignant l'assimilation de la reine à la déesse. Une empreinte de sceau (fig. 9.7), réputée provenir d'Alexandrie, figure ainsi notre coiffure, fixée à un mortier, sur la tête d'une souveraine déifiée, accolée à un roi plus jeune, apparaissant derrière elle avec un *pschent*[46]. Cette Lagide, que Marie-Françoise Boussac a identifiée de manière convaincante à Cléopâtre Ière accompagnée de Ptolémée VI Philomètôr[47], est clairement assimilée à Isis en sa qualité de reine-mère, désignant son fils comme incarnation vivante d'Horus. On peut donc considérer que le *basileion* sert ici d'équivalent visuel à l'épithète « mère du dieu ». D'autres crétules (fig. 9.8), trouvées à Edfou dans un dépôt d'archives en utilisation à partir du règne de Ptolémée V Épiphane, accolent le buste d'un souverain à celui d'une reine couronnée du *basileion* qui, figurant à l'arrière plan, occupe la place de l'épouse[48]. Enfin, un cachet (fig. 9.9), issu des Archives de Néa Paphos, postérieures à 145, porte une empreinte des plus intéressantes, reproduisant le buste d'un Lagide coiffé d'une *kausia* macédonienne marquée exceptionnellement par un *basileion* en son centre[49]. C'est sans doute là le symbole de la reine-mère, avec laquelle il devait partager le pouvoir, d'où la présence de deux étoiles au-dessus de son profil, qui les désignent comme *Theoi Sôteres*[50]. Très certainement conçues par les ateliers

45 Cf. par exemple M.-Chr. Bruwier, Souveraine ou déesse ? Souveraine en déesse ? Le cas d'une statue égyptienne du musée royal de Mariemont, dans : L. Limme, J. Strybol (éd.), *Aegyptus Museis Rediviva. Miscellanea in honorem Hermanni de Meulenaere* (Bruxelles 1993) 47-62, à propos d'une œuvre revue récemment par N. Amoroso, « Imitation ou éclectisme ? ». Nouveau regard sur la statuaire égyptienne d'époque gréco-romaine, *Res Antiquae* 9 (2012) 7-28.

46 M.-Fr. Boussac, Cachets de la Collection Benaki, *BCH* 113 (1989) 326, fig. 3, et 327-332 ; P.E. Stanwick, *Portraits of the Ptolemies. Greek Kings as Egyptian Pharaohs* (Austin 2002) 59 et 223, fig. 230 ; Plantzos, *Assimilation* 400-402 et 411, fig. 9.

47 Boussac, *Cachets* 331-332, qui y voit la reine exerçant sa régence pour son fils entre 180 et 176. Ainsi que le note Plantzos, *Assimilation* 401, en mettant l'accent sur la dépouille de vautour qui la coiffe, il pourrait s'agir d'une reine défunte, qui nous semble toutefois bien correspondre à Cléopâtre Ière.

48 Plantzos, *Hellenistic Engraved Gems* 82, pl. 86, fig. 11-12 ; Stanwick, *Portraits* 58 et 224, fig. 239 ; Plantzos, *Assimilation* 402-403 et 409, fig. 2d-f.

49 H. Kyrieleis, Ägyptische Bildelemente auf Siegelabdrücken aus Nea Paphos (Zypern), dans : Bol *et al.*, *Fremdheit – Eigenheit* 111-112, fig. 11.

50 Kyrieleis, *Nea Paphos* 112-114. Sur l'étoile comme expression visible de la divinisation des Lagides, cf. H. Kyrieleis, Θεοὶ ὁρατοί. *Zur Sternsymbolik hellenistischer Herrscherbildnisse*,

FIGURE 9.7 *Crétule dite d'Alexandrie montrant Cléopâtre I*ère *et son fils Ptolémée VI Philomètôr en bustes accolés, avec* basileion *et* pschent. *National Archaeological Museum, Athens, inv. 2447* (*photographer: Irene Miari*). *© Hellenic Ministry of Culture and Tourism / Archaeological Receipts Fund.*

FIGURE 9.8 *Crétule d'Edfou montrant un couple ptolémaïque en bustes accolés, avec dépouille d'éléphant et* basileion. *Royal Ontario Museum, Toronto, inv. 906.12.192. D'après Stanwick,* Portraits *224, fig. 239.*

royaux, de telles images reflètent l'évolution idéologique de la fin de la dynastie ptolémaïque, où la reine occupe une position de plus en plus importante, que justifie son assimilation à Isis.

---

dans : K. Braun, A. Furtwängler (éd.), *Studien zur klassischen Archäologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von Friedrich Hiller* (Sarrebruck 1986) 55-72.

FIGURE 9.9 *Crétule de Néa Paphos montrant un Ptolémée avec une* kausia *marquée d'un* basileion*. Cyprus Museum, Nicosia. D'après Kyrieleis,* Nea Paphos *112, fig. 11.*

Un emblème qui se suffit à lui-même aux IIe et Ier s. av. J.-C.

La valeur symbolique du motif est si forte qu'il se suffit rapidement à lui-même, en dehors de l'image de la déesse ou de la reine. C'est dire combien cette couronne était devenue populaire au IIe s. av. J.-C. Le disque encorné et emplumé, que complètent parfois deux épis de blé lui donnant un caractère agraire et/ou un *uraeus* renforçant sa nature solaire[51], se diffuse sur des supports de diverses natures, datables pour l'essentiel des deux derniers siècles avant notre ère. On le voit sur quelques reliefs de marbre, notamment à Délos[52] dans la Maison de Fourni et près de la Chapelle de Dionysos, mais aussi dans le décor peint de certaines tombes alexandrines, par exemple dans la nécropole d'Anfouchi[53]. Il s'agit toutefois le plus souvent de menus monuments. Le *basileion* se rencontre sous la forme de petites estampilles sur des récipients en sigillée orientale[54], trouvés notamment en Samarie[55]. Il apparaît également sur des

51 Sur la forme du *basileion* et ses variantes, cf. Malaise, Basileion 440-442.

52 J. Marcadé, Reliefs déliens, dans : *Études déliennes*, BCH. Suppl. 1 (Athènes-Paris 1973) 334-337, fig. 6-7 (Maison de Fourni) et 10 (Chapelle de Dionysos).

53 A.-M. Guimier-Sorbets, D'autres croyances, d'autres pratiques funéraires : les deux états de la tombe 2 dans la nécropole d'Anfouchi à Alexandrie, *BCH* 134 (2010) 172, fig. 13 (se rattachant au deuxième état daté de la seconde moitié du IIe ou du début du Ier s. av. J.-C.).

54 Dès avant le milieu du Ier s. av. J.-C. (J.W. Hayes, Les sigillées orientales, dans : P. Lévêque, J.-P. Morel [dir.], *Céramiques hellénistiques et romaines III* [Paris 2001] 147-148).

55 G.M. Crowfoot, 3. Terra Sigillata General List, dans : J.W. Crowfoot, G.M. Crowfoot, K.M. Kenyon, *The Objects from Samaria*, Samaria-Sebaste: Reports of the Work of the Joint Expedition in 1931-1933 and of the British Expedition in 1935 3 (Londres 1957) 317-324, fig. 74/15-26, pl. XXI (Samarie), fig. 75/11-20 (Priène, Pétra, Athènes, Antioche, Alexandrie, Samos, Hama, Auja el Hafir).

FIGURE 9.10 *Boucles d'oreilles en or du II^e s., issues du kurgan d'Artjuchowski, avec colombe, médaillon et* basileion*. The State Hermitage Museum, St. Petersburg, inv. Art. 40. D'après Y. Kalashnik,* Greek Gold: from the treasure rooms of the Hermitage *(Amsterdam 2004) 45, n° 19.*

bijoux, en particulier une série de boucles d'oreilles en or ou argent (fig. 9.10)[56], et sur nombre de gemmes[57], parfois en forme de scarabée. Ce sont surtout les monnaies qui reproduisent son image au revers comme type à part entière, simple marque de contrôle ou contremarque[58].

La faveur dont bénéficie le *basileion* à l'époque hellénistique soulève la question délicate de son interprétation. Quels critères ont présidé au choix du symbole et quel sens a recouvert ce geste ? Son message peut-il être

56 L'emblème est posé sur un médaillon, souvent incrusté d'une gemme, qui peut surmonter une figurine d'Éros (M.M. Jackson, *Hellenistic Gold Eros Jewellery. Technique, Style and Chronology*, BAR International Series 1510 [Oxford 2006] 24-25 et 171-172, fig. 16, n° 1-6, dont deux exemplaires provenant d'une maison délienne), celle d'une colombe (N. Kaltsas, *Το Εθνικό Αρχαιολογικό Μουσείο* [Athènes 2007] 405, un exemplaire trouvé à Érétrie ; Pfrommer, *Gold- und Silberschmuck* 383 et 689, n° 292, un autre issu du kurgan d'Artjuchowski), celle d'une sphinx (Gorny & Mosch, Auktion 223 [2013] n° 1005), ou celle d'une amphore (E.B. Dusenbery, A Samothracian Necropolis, *Archaeology* 12 [1959] 170, fig. 13, dans une tombe de la nécropole sud de Samothrace).

57 Cf. par exemple Plantzos, *Hellenistic Engraved Gems* 98 et 134, n° 640-642, pl. 79-80.

58 *SNRIS* 17-18.

considéré comme religieux, politique et/ou simplement ornemental ? Tout dépend du type de support, de ses fonctions, ainsi que des milieux dans lequel il circule, et donc naturellement des acteurs qui l'ont commandé, fabriqué ou utilisé, comme des spectateurs[59]. Ce contexte, ô combien essentiel, ne nous est cependant pas toujours connu. Tel est le cas de la majorité des gemmes[60], par ailleurs difficiles à dater, même si nous sommes parfois éclairés par un motif additionnel[61], comme un gouvernail[62], signe de l'Isis-Tychè. Nous rapportant à un cadre spatio-temporel précis, les représentations numismatiques nous aident davantage à rendre compte des diverses connotations du *basileion*.

Dans le royaume lagide, le *basileion* fait son apparition comme symbole sur une série de tétradrachmes en argent (fig. 9.11) frappés dans les ateliers chypriotes de Kition et de Salamine du règne de Ptolémée VI Philomètôr à celui de Ptolémée IX Sôter II, entre 171/0 et 115/4[63]. Il figure en lieu et place

59 Ainsi que le rappellent d'une manière générale L. Bricault, Fr. Prescendi, Une « théologie en images » ?, dans : C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge, D. Praet (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006). Bilan historique et historiographique. Colloque de Rome (16-18 novembre 2006)*, Études de philologie, d'archéologie et d'histoire anciennes (Bruxelles – Rome 2009) 66.

60 Contrairement aux empreintes de sceau qui sont généralement trouvées en contexte (cf., par exemple, les sept crétules au *basileion* mises au jour dans une *eschara* du *Sarapieion* C de Délos que publie H. Brun-Siard, Les sceaux du Sarapieion C de Délos, *BCH* 134 [2010] 200-201, S1-7, fig. 5-11).

61 Quelques gemmes montrent le *basileion* avec un lion courant (Sh.H. Middleton, *Engraved Gems from Dalmatia: from the Collections of Sir John Gardner Wilkinson and Sir Arthur Evans in Harrow School, at Oxford and Elsewhere*, Oxford University Committee for Archaeology Monograph 31 [Oxford 1991] 118-119, n° 213, réputé provenir de Bosnie ; Plantzos, *Hellenistic Engraved Gems* 134, pl. 80, n° 641, dit d'Athènes) ou une massue (A. Furtwängler, *Beschreibung der geschnittenen Steine im Antiquarium* [Berlin 1896], 223, n° 6074) parfois flanquée de palmes et d'épis (ibid., 243, pl. 47, n° 6635 ; E. Zwierlein-Diehl, *Die antiken Gemmen des Kunsthistorischen Museums in Wien. II. Die Glasgemmen. Die Glaskameen. Nachträge zu Band I. Die Gemmen der späteren römischen Kaiserzeit Teil I : Götter* [Munich 1979] 84, n° 932).

62 M. Henig, A. MacGregor, *Catalogue of the Engraved Gems and Finger-Rings in the Ashmolean Museum. II. Roman*, BAR International Series 1332 – Studies in Gems and Jewellery 3 (Oxford 2004) 117, n° 11.33.

63 *SNRIS* 86, Salamis 2 (l'an 11 de Ptolémée VI, soit 171/0, et l'an 7 de Ptolémée VI et Ptolémée VIII, soit 164/3), Citium 2 (l'an 7 de Ptolémée VI et Ptolémée VIII, soit 164/3), qu'il faut compléter par I. Nicolaou, O. Mørkholm, *Paphos I: A Ptolemaic Coin Hoard* (Nicosie 1976) 36, n° 392-394, pl. VII (l'an 3 de Ptolémée IX, soit 115/4, à Salamine) ; Classical Numismatic Group, Electronic Auction 238 (2010) n° 209, et 254 (2011) n° 146 (l'an 19 de Ptolémée VI, soit 163/2, à Kition).

FIGURE 9.11 *Monnaie de Kition, AR, l'an 19 de Ptoléme VI (163/2 av. J.-C.) : Ptolémée Ier et l'aigle au foudre avec* basileion *et massue. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 254 (2011) n° 146.*

FIGURE 9.12 *Monnaie de Cyrène, AE, Ptolémée IX : Zeus-Ammon et le* basileion*. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 251 (2011) n° 191.*

d'autres attributs divins, qui remplissent leur rôle de marqueurs dans le monnayage, tout en participant peut-être au message idéologique véhiculé par ces émissions montrant au droit le fondateur de la dynastie et au revers l'aigle au foudre entouré par sa titulature. On le retrouve comme motif unique du revers de petits bronzes portant au droit le profil de Zeus-Ammon (fig. 9.12). Autrefois rapportées à Chypre ou à l'Égypte[64], ces émissions ont en réalité été frappées en Cyrénaïque[65], comme le prouvent les nombreux exemplaires livrés par

64 C'est notamment le cas de la *SNRIS* 86, Cyprus ? 1, d'après *Sylloge Nummorum Graecorum. The Royal Collection of Coins and Medals, Danish National Museum.* 34. *Cyprus-Cappadocia, Uncertain Coins, Imperial Cistophori* (Copenhague 1956) n° 685-690.

65 M. Asolati, *Nummi Aenei Cyrenaici: struttura e cronologia della monetazione bronzea cirenaica di età greca e romana (325 a.C.-180 d.C.)*, Monografie di archeologia libica 32 (Rome 2011) 35, 88-90 et 135-137, n° 104 et 106-107 (Ptolémée IX) et 113 (Ptolémée Apion).

l'archéologie[66]. Introduit sous Ptolémée IX, qui garde le contrôle de la région de 115 à 104/1[67], le *basileion*, ceint par la titulature royale, y est vraisemblablement le symbole de la reine-mère, Cléopâtre III Évergète, sous la tutelle de laquelle il exerce le pouvoir. Le type est repris ensuite par Ptolémée Apion, avant sa mort en 96.

Dans le monde séleucide, c'est le disque à cornes simple qu'il faut reconnaître au revers des frappes en bronze d'Antiochos IV Épiphane, tant à Antioche[68] coiffant le buste d'Isis qu'à Byblos[69] sur la tête d'Isis à la voile et celle de la vache Hathor[70]. Il en va de même sur les émissions giblites en argent du règne d'Antiochos VI Dionysos et de Tryphon où l'emblème hathorique sert de marque de contrôle[71]. En revanche, l'une des séries de bronzes royaux frappés à Ptolémaïs pour célébrer le mariage contracté en 150 entre Alexandre I[er] Balas et Cléopâtre Théa, en présence de son père Ptolémée VI, figure un *basileion* au revers et le couple royal en bustes accolés au droit, la reine au premier plan[72]. Notre couronne emplumée se retrouve au revers d'autres bronzes royaux

66 Notamment au sanctuaire de Déméter de Cyrène (Th.V. Buttrey, *The Coins*, The Extramural Sanctuary of Demeter and Persephone at Cyrene, Libya: Final Reports VI.I [Philadelphie 1997] 22-23, 25-26 et 46-47, pl. 8-9, n° 378-410, 429-442, 610-675).

67 Comme l'affirme R.S. Bagnall, *The Administration of the Ptolemaic Possessions Outside Egypt*, Columbia Studies in the Classical Tradition 4 (Leyde 1976) 27.

68 Au sein d'une série d'émissions « égyptisantes » en relation avec les expéditions du Séleucide en Égypte lors de la Sixième guerre de Syrie, entre 170 et 168 (*SNRIS* 155, Antiochia ad Orontem 2, évoquant un *basileion* ; A. Houghton, C. Lorber, O. Hoover, *Seleucid Coins. A Comprehensive Catalogue. Part II. Seleucus IV through Antiochus XIII* [New York 2008] 44 et 68-69, pl. 63, n° 1414).

69 *SNRIS* 157, Byblus 1 et 4 évoquant un *basileion* ; *Seleucid Coins* II 80-81, pl. 64-65, n° 1442 et 1447. Le type d'Isis à la voile est repris sous Antiochos VI (ibid., 330, pl. 82, n° 2021) plutôt que sous Antiochos VII (*SNRIS* 157, Byblus 6).

70 Ce n'est pas davantage un *basileion* que tient une déesse trônant au revers d'un bronze d'Antiochos IV attribué à Ptolémais par A. Houghton, *Coins of the Seleucid Empire from the Collection of Arthur Houghton* (New York 1983) 88, n° 873, suivi par la *SNRIS*, Ptolemais 1, mais vraisemblablement frappé en Samarie (*Seleucid Coins* II 97, pl. 67, n° 1492). Sur cette déesse qui n'a rien d'une Isis, cf. P. Iossif, C. Lorber, Laodikai and the Goddess Nikephoros, *AC* 76 (2007) 63-88.

71 *SNRIS* 157, Byblus 5 (l'an 2 et 4 de Tryphon, soit 141/0 et 139/8) où il est question d'un *basileion* ; *Seleucid Coins* II 330, pl. 30, n° 2020 (l'an 171 de l'ère séleucide, soit 142/1) et 345, pl. 31, n° 2042-2043 (l'an 2 et 4 de Tryphon, soit 141/0 et 139/8).

72 A. Houghton, The Double Portrait Coins of Alexander I Balas and Cleopatra Thea, *SNR* 67 (1988) 90-91, n° 27, pl. 10, fig. 8 ; *Seleucid Coins* II 242 et 245, pl. 77, n° 1846.

FIGURE 9.13 *Monnaie d'Antioche, AE, l'an 179 de l'ère séleucide (134/3 av. J.-C.) : Éros et le* basileion. *D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 236 (2010) n° 315.*

(fig. 9.13) émis à Antioche chaque année entre 139/8 et 130/29[73] avec un buste ailé d'Éros au droit[74]. Sans nul doute, le type commémore à nouveau un mariage, celui que la fille de Ptolémée VI avait contracté avec Antiochos VII Évergète après l'avoir aidé à accéder au trône[75]. Le *basileion* est donc une évocation visuelle de la reine, en toute conformité avec la tradition lagide. C'est à ce titre qu'il apparaît aussi au revers d'émissions en bronze et en argent de Ptolémaïs (fig. 9.14) entre les titulatures de Cléopâtre et de son fils Antiochos VIII, dont elle fut la corégente entre 125 et 121, ainsi que le montrent leurs bustes accolés au droit, celui de la reine ayant la primauté sur celui du roi[76]. Le même revers se retrouve sur une autre série de bronzes royaux frappés à la même époque à Ptolémaïs avec cette fois au droit le portrait radié d'Antiochos VIII[77]. Antioche fait ensuite usage du *basileion* sur une émission en bronze du règne d'Antiochos X Eusèbe (*c.* 94-93/2), qui avait également épousé une princesse lagide énergique, Cléopâtre Séléné[78]. Enfin, quelques frappes y recourent

73 Contrairement à ce que prétend *Seleucid Coins* II 363, le type est bien attesté en l'an 178 de l'ère séleucide, soit en 135/4 (*SNRIS* Antiochia ad Orontem 3e).

74 *SNRIS* 155-156, Antiochia ad Orontem 3 ; *Seleucid Coins* II 366-368, pl. 83, n° 2066-2067. Ces bronzes d'Antioche ont fait l'objet d'imitations barbares dans d'autres ateliers (ibid., 369-370, pl. 84, n° 2071-2072).

75 Ainsi que le suggère la *SNRIS* 156 et 235. *Contra* E. Babelon, *Catalogue des monnaies grecques de la Bibliothèque nationale. Les rois de Syrie, d'Arménie et de Commagène* (Paris 1890) CXLII, qui met le *basileion* en rapport avec l'introduction d'Isis à Antioche à la suite du rêve de Séleucos II (Libanios, *Antiochikos* [*Oratio* XI], 114. Cf. J. Aliquot dans ce même volume).

76 *SNRIS* 156, Ptolemais 2 et 4 ; *Seleucid Coins* II 478-479, pl. 46, n° 2273.

77 *SNRIS* 156, Ptolemais 3 ; *Seleucid Coins* II 480, pl. 88, n° 2274 (l'an 187 à 189 de l'ère séleucide, soit de 126/5 à 124/3).

78 Cette série, actuellement inédite, connue par un exemplaire conservé au British Museum sous le n° d'inv. 1995,0605.124, sera l'objet de l'un de nos prochains articles co-écrit avec

FIGURE 9.14 *Monnaie de Ptolémaïs, AE, 125-121 av. J.-C. : Cléopâtre Théa et son fils Antiochos VIII en bustes accolés et le* basileion*. D'après Classical Numismatic Group, Auction 90 (2012) n° 689.*

encore au Ier s. av. J.-C., en particulier sous l'ère pompéenne, mais ce n'est alors plus qu'un emblème divin, comme à Byblos, où il figure avec la légende Εἶcιc au revers de bronzes[79] montrant Isis-Astarté au droit[80].

Dans la sphère d'influence des Ptolémées, Rhodes semble être la première cité à utiliser le *basileion* dans son monnayage (fig. 9.15), dès *c.* 205-190, et sur la longue durée, puisque les dernières émissions sont consécutives au siège de Mithridate VI Eupatôr en 88[81]. Il y fait toujours office de symbole, flanquant la rose rhodienne au revers, à côté du nom de divers monétaires,

---

P. Iossif. Nos plus vifs remerciements vont d'ailleurs à P. Iossif pour ses précieuses remarques sur le monnayage séleucide.

79 *SNRIS* 157, Byblus 7, où l'on s'interroge sur une datation en 96 av. J.-C. Une date plus récente ne nous semble toutefois pas exclue, notamment en raison de la forme des lettres de la légende. Pour des poids giblites ornés d'un *basileion*, dont la datation mériterait d'être précisée, cf. L. Bricault, Poids de Byblos inscrits au *basileion*, dans : L. Bricault, R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II (Bordeaux 2011) 137-143.

80 Cf., outre l'émission signalée dans la note précédente, *SNRIS* Byblus 8 (en 95/4, comme contremarque), 9 (en 75/4, comme contremarque), 11 (en 55/4, comme type de revers), et Antiochia ad Orontem 4 (en 47/6 et 46/5, comme symbole monétaire).

81 Cf. *SNRIS* 119-121, Rhodus 1 (AR, Athanodôros, *c.* 205-190), 2-3 (AR, Artemôn, *c.* 170), 4 (AR, Dexikratès, *c.* 170), 5c (AR, Damokratès, c. 150-125), 6b (AR, Antaios, *c.* 125-89), 7 (AR, Aristoboulos, *c.* 125-89), 8 (AR, Timokratès, *c.* 125-89), 9a-b (AR, Antipatros / Timasipos, *c.* 125-89), 10 (AV, Apollônios / Archinos, *c.* 125-89), 11 (AV, *c.* 125-89), 12a et c (AR, Melantas / Diognètos, *c.* 125-89), 13 (AR, *c.* 125-89), 14 (AR, Euphanès / Zènôn / Thrasymènès / Maès / Nikèphoros, 89-85), 14A (AR, Maès, 89-84), et 15a-c (AE, 89-85). Sur un possible rapport entre les frappes de la période 89-85 et l'intervention d'Isis, rapportée par Appien (*Histoire romaine*, 12, 27), lors du siège de Mithridate, cf. R.H.J. Ashton, Rhodian Bronze Coinage and the Siege of Mithradates VI, *NC* 161 (2001) 53-66 ; *SNRIS* 121.

FIGURE 9.15 *Monnaie de Rhodes,* AR, c. *170 av. J.-C. : Hélios et la rose avec* basileion. *D'après Numismatica Ars Classica, Auction 59 (2011) n° 1668.*

utilisant par ailleurs d'autres marques[82]. Son sens précis nous échappe[83], mais sa présence n'est nullement surprenante en un lieu d'échanges privilégiés avec l'Égypte, où l'Isis hellénisée s'était implantée très tôt[84], vraisemblablement à la suite du culte royal ptolémaïque[85]. Dans la foulée, peut-être sous l'influence rhodienne[86], d'autres villes d'Asie Mineure occidentale, ayant appartenu ou non aux Lagides, recourent aussi à son image sur des émissions du II^e^ ou du I^er^ s., que ce soit comme symbole à Chios, Stratonicée, Tralles, Halicarnasse et Éphèse[87], ou comme type unique à Halicarnasse et surtout Myndos[88] (fig.

82 Parfois isiaques (cf. le sistre visible au revers de monnaies frappées aux noms d'Artémôn, Apollônios et Melantas dans la *SNRIS*, Rhodus 5a, 6b, 12b).

83 Ainsi que l'indique la *SNRIS* 120, n. 212.

84 Cf. dernièrement Ch. Fantaoutsaki, Preliminary Report on the Excavation of the Sanctuary of Isis in Ancient Rhodes: Identification, Topography and Finds, dans : Bricault, Veymiers, *BIS* II 47-63.

85 Ibid., 62.

86 Sur cet effet « domino », cf. *SNRIS* 119 ; L. Bricault, Fonder un lieu de culte, dans : C. Bonnet, S. Ribichini, D. Steuernagel (éd.), *Religioni in contatto nel Mediterraneo antico. Modalità di diffusione e processi di interferenza. Atti del 3° colloquio su « Le religioni orientali nel mondo greco e romano », Loveno di Menaggio (Como), 26-28 maggio 2006* (Pise – Rome 2008) 61-62.

87 *SNRIS* Chius 1 (AE, Mènophilos, 190-184), Stratonicea 1-3 (AR, Stratôn / Pytheas / Hieroklès, 150-101), Tralles 1-2 (AE, *c.* 134-128) et 3 (AE, II^e^-I^er^ s.), Halicarnassus 2 (AE, Antige[…] / Melaine[…], 120-90), Ephesus 1a-c (AR, de 92/1 à 48) et 2 (AE, Posidônios, 48-27) ; *SNRIS Suppl.* I, dans : L. Bricault, R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* III (Bordeaux à paraître) Halicarnassus 2c (AE, Alikarermôn, 120-90) et Caunus 4 (AR, Ptole[maios], *c.* 166-150).

88 *SNRIS* Halicarnassus 1 (AE, II^e^-I^er^ s.) et Myndus 1-27 (AR, Aigyptos / Apollônios / Athènodôros / Damogenès / Demopeithes / Dèmètrios / Dèmophôn / Diodôros / Epigonos / Hermolykos / Hestiaios / Etearchos / Herodôros / Hieroklès / Theainetos /

FIGURE 9.16 *Monnaie de Myndos,* AR*, première moitié du II*e *s. av. J.-C. : Sarapis avec* atef *et le* basileion*. D'après Gorny & Mosch, Auction 164 (2008) n° 222.*

FIGURE 9.17 *Monnaie de Phaselis,* AR*, c. 100-88 av. J.-C. : Apollon et la lyre avec torche et* basileion*. D'après Dr. Busso Peus Nachfolger, Auction 403 (2011) n° 121.*

9.16). Les nombreux *isiaca* trouvés dans cette région tendent à en faire le signe, ou du moins le reflet, de l'intégration de ces cultes dans les tissus religieux locaux[89]. C'est très certainement le cas à Myndos où le *basileion* au revers et le buste de Sarapis au droit ont été choisis dans la première moitié du IIe s. av. J.-C. pour habiller la seule série de drachmes en argent connue pour la cité[90]. Peut-on interpréter de même les *basileia* qui marquent ponctuellement des monnaies frappées aux IIe et Ier s. par dix cités de la ligue lycienne[91] (fig. 9.17),

Theodotos / Theodôros / Kallistratos / Menedèmos / Menestratos / Mènodôros / M[…]s / Stratôn / Sôstratos / Tauriôn / Pheraios / Philippos, IIe ou Ier s.).

89 Bricault, *Atlas* 54-63.

90 *SNRIS* 115, n. 191, évoquant quatre principaux trésors, dont celui publié par B. Zabel, A.R. Meadows, The « Myndos » 1996 Hoard, dans : *Coin Hoards* IX (Londres 2003) 244-252, pl. 42-44.

91 Cf. *SNRIS* 140-141 Aperlae 1, Cadyanda/Candyba 1, Cragus 1, Cyaneae 1, Myra 3 et 3a, Trebendae 1 (AR, de 167 à la fin du IIe s.), Phellus 1 (AR, fin du IIe s.), Olympus 1 et Imitation (AR, *c.* 100-88), Phaselis 1a-b (AR, *c.* 100-88), 1c et 2 (AR, 84-77 ?), Masicytus 1 (AE, 27-23) et 2 (AR, *c.* 28/7-19/8), Myra 1 (AR, *c.* 28/7-19/8) et 2 (AE, 27-23).

FIGURE 9.18 *Monnaie d'Athènes, AR, 93/2 av. J.-C. : Athéna et la chouette sur l'amphore avec* basileion. *D'après Heritage World Coin Auctions, Long Beach Signature Sale 3005 (2009) n° 20026.*

montrant pour la plupart[92] une tête d'Apollon au droit et une lyre au revers ? Même si les témoignages y sont plus rares, les cultes isiaques étaient suffisamment implantés dans cet ancien territoire lagide pour que les monétaires décident d'user de cette couronne sur l'une ou l'autre émission[93]. Ceux-ci ont pu être des fidèles isiaques, à l'instar du magistrat athénien Dèmeas qui utilise en 93/2 le *basileion* (fig. 9.18), puis en 70/69 l'effigie d'Isis comme marque monétaire au revers de « chouettes » en argent[94]. Le « politique » n'est toutefois jamais loin du « religieux », comme le révèle un tétradrachme[95] athénien aux noms de Mithridate et d'Aristiôn, daté donc de l'an 87/6, où les symboles pontiques de l'étoile et des croissants ont été contremarqués par la coiffe d'Isis après la victoire de Sylla. Dans un tel contexte, le choix du *basileion* n'est probablement pas innocent[96]. Bien connu dans la cité, où les cultes isiaques étaient solidement implantés[97], l'emblème a pu paraître tout indiqué pour représenter Athènes libérée du joug mithridatique.

92 Sauf celles de Masicytos et de Myra qui figurent Artémis au droit et un cerf ou un carquois au revers.

93 Ainsi que l'écrit Bricault, *Atlas* 64. L'emploi du *basileion* pour marquer un dichalque argien du début du I^er^ s. av. J.-C. n'est pas non plus pour surprendre, étant donné la présence dans la cité de témoignages isiaques remontant au III^e^ s. (*SNRIS* 91, Argos 1 ; R. Veymiers, Les cultes isiaques à Argos. Du mythe à l'archéologie, dans : Bricault, Veymiers, *BIS* II 111-129, en particulier 115-116, fig. 5).

94 *SNRIS* 87-88, Athenae 1a-k (Dèmeas et Hermoklès, 93/2) et 4 (Dèmeas et Kallikratidès, 70/69). Sur ce magistrat et son rapport à Isis, cf. aussi M. Thompson, *The New Style Silver Coinage of Athens* (New York 1961) 558, dont la chronologie est trop haute.

95 *SNRIS* 88-89, Athenae 2, à propos de cette monnaie révélée par Fr. de Callataÿ, *L'histoire des guerres mithridatiques vue par les monnaies* (Louvain-la-Neuve 1997) 304, pl. 52.F.

96 Ce qui n'est pas sans rappeler le cas amphipolitain (cf. *infra*, p. 223-224).

97 Bricault, *Atlas* 2-5.

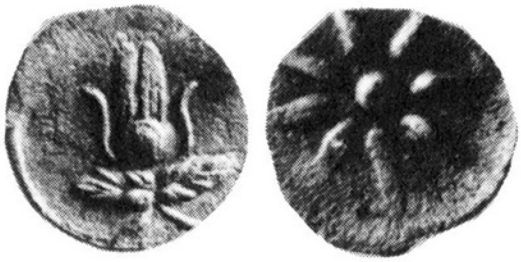

FIGURE 9.19 *Monnaie de Colchide, AE, II^er/I^e s. av. J.-C. : le* basileion *et l'étoile pontique. D'après Lordkipanidze, Dundua,* Hellenistic Coins *pl. 1, fig. 15.*

Le *basileion* fait aussi des apparitions très ponctuelles comme symbole monétaire dans des cités qui ne semblent pas avoir établi de liens directs avec Alexandrie, mais où ont pu s'implanter les cultes isiaques à l'époque hellénistique, tels Hypata en Thessalie, Abydos et Ténédos en Troade, Adramyttion en Mysie[98]. Une série en bronze des plus singulières (fig. 9.19), frappée en Colchide après son annexion par Mithridate VI entre 105 et 90, peut-être sous la gouvernance de son fils Mithridate Philopatôr, porte, au droit, notre couronne et, au revers, l'étoile pontique[99]. Sans doute ne s'agit-il là que d'un phénomène d'imitation monétaire, consistant à adopter un type iconographique utilisé dans le monnayage des cités du bassin égéen[100], avec lesquelles la Colchilde entretenait d'importants échanges commerciaux[101]. Enfin, durant la première moitié

98 *SNRIS* 88, n. 33, Hypata 1 (AR, Nikarchos, 168-146), Abydus 1 (AR, Apollônios, *c.* 175), Tenedos 1 (AR, début du I^er s.), Adramytteum 1 (AR, 133-50) et 2-3 (AR, II^e s.).

99 *SNRIS* 220-221, Colchis 1. Il est possible que cette émission ait été frappée à Vani (G.A. Lordkipanidze, G.F. Dundua, Hellenistic Coins from the Site of Vani, in Colchis (Western Georgia), *NC* 19 [1979] 3-4, pl. 1, fig. 8-16). Un trésor de 122 exemplaires y a en effet été mis au jour dans les ruines d'un temple du I^er s. av. J.-C. (G.A. Lordkipanidze, G.F. Dundua, Monetnye nachodki iz Vani, dans : *Vani III. Archeologičeskie raskopki / Vani. Archaeological Excavations III* [Tbilissi 1977] 199, pl. 115-121, n° 92-213).

100 C'est peut-être le cas des drachmes de Myndos (cf. *supra*, n. 88 et 90), des monnaies d'argent frappées en grande quantité et destinées à circuler, dont la forme du *basileion*, avec épis et *uraeus*, n'est pas sans évoquer celle gravée sur ces bronzes à l'est de la Mer Noire.

101 Sur le contexte numismatique de la Colchide, cf. G.R. Tsetskhladze, On the Numismatics of Colchis: the Classical Archaeologist's Perspective, *DHA* 19/1 (1993) 233-256, qui n'évoque toutefois pas ces monnaies. Notons la présence d'un tétradrachme athénien au *basileion*, daté de 93/2, parmi le résidu de grande circulation internationale découvert à Vani (Lordkipanidze, Dundua, *Monetnye nachodki* 197, pl. 114, n° 35).

FIGURE 9.20 *Monnaie de Rome, AR, 67 av. J.-C. : Apollon avec* basileion *et cavalier galopant. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 219 (2009) n° 404.*

du I^er^ s. av. J.-C., plusieurs monétaires romains ont marqué certaines émissions en argent de symboles nilotiques, le crocodile par exemple, mais aussi isiaques, comme le *basileion* (fig. 9.20)[102]. Le choix de tels motifs à une époque où le Sénat n'était guère favorable à Isis et les siens n'est pas sans surprendre[103]. Maintes hypothèses ont ainsi été avancées pour le justifier, certains y cherchant une volonté politique, d'autres une propagande religieuse[104]. En réalité, ces monétaires ont recouru à un foisonnement de symboles et les motifs à coloration égyptienne ne correspondent qu'à un infime pourcentage[105]. Leur présence nous semble donc surtout refléter l'égyptomanie ambiante qui régnait dans l'environnement quotidien des Romains[106].

102 Pour les séries avec *basileion*, cf. *SNRIS* Roma 1b (Lucius Calpurnius Piso Frugi, 90), 2a (Caius Vibius Pansa, 90/89), 3a (Lucius Iulius Bursio, 85), 8 (Caius Calpurnius Piso Frugi, 67), 9a et c-d (Lucius Roscius Fabatus, 64).

103 Sur les cultes isiaques dans la Rome républicaine, cf. dernièrement M. Malaise, Octavien et les cultes isiaques à Rome en 28, dans : Bricault, Veymiers, *BIS* II 185-199.

104 Cf. dernièrement M. Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques*, Mémoires de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique. Collection in-8°, 3^e^ série, t. 35 (Bruxelles 2005) 218-220, et la *SNRIS* 185-188, récapitulant les interprétations antérieures.

105 *SNRIS* 186.

106 Malaise, *Terminologie* 220. Ainsi que l'écrit S.A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, RGRW 124 (Leyde – New York – Cologne 1995) 38 et 40, c'est une expression de « *Zeitgeist* ».

Cléopâtre VII, la *Nea Isis*, et son *basileion*

Au crépuscule de l'Égypte grecque, la grande Cléopâtre accède au trône en mars 51 et s'approprie à ce titre l'emblème hathorique emplumé, comme l'illustrent les reliefs du *mammisi* d'Hermonthis, du temple de Geb à Coptos (fig. 9.21) et de celui d'Hathor à Dendera[107]. Elle s'assimile par ailleurs à Isis[108], probablement après la naissance en 47 de Ptolémée XV César, incarnant le nouvel Horus. Le *basileion* se généralise comme symbole dynastique sur les tétradrachmes en argent avec Ptolémée I^er^ et l'aigle qui sont frappés à Alexandrie lors les dernières années de Ptolémée XII Aulète (fig. 9.22), et presque tout au long de son propre règne[109]. On le retrouve à gauche de deux aigles accolés au revers de séries de petits bronzes (fig. 9.23) montrant la tête de Zeus-Ammon au droit qui ont été émis à Néa Paphos après 47[110]. Les deux rapaces y sont le signe d'une corégence, d'abord celle de Cléopâtre VII et de son frère Ptolémée

107 Cf. Quaegebeur, *Reines ptolémaïques* 255 ; J. Quaegebeur, Cléopâtre VII et le temple de Dendara, *GM* 120 (1991) 49-72, fig. 1-2 et 4-5 ; Cl. Traunecker, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, OLA 43 (Louvain 1992) 285-293 (en particulier 289), n° 64, pl. XIVb. Pour une ancienne photographie du *mammisi* d'Hermonthis aujourd'hui disparu, cf. notamment G. Weill Goudchaux, Cleopatra's Subtle Religious Strategy, dans : S. Walker, P. Higgs (éd.), *Cleopatra of Egypt: From History to Myth* (Princeton 2001) 136, fig. 3.1.

108 Sur cette identification, cf. entre autres Fr. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée. I. Le culte d'Isis et les Ptolémées*, ÉPRO 26/1 (Leyde 1973) 42-45 ; Fr. Le Corsu, Cléopâtre-Isis, *BSFE* 82 (1978) 22-32 ; Fr.E. Brenk, Antony-Osiris, Cleopatra-Isis, dans : P.A. Stadter (éd.), *Plutarch and the Historical Tradition* (Londres – New York 1992) 159-182 ; A. Etman, Cleopatra VII as Nea Isis. A Mediterranean Identity, dans : N. Bonacasa, A.M. Donadoni Roveri (éd.), *Faraoni come dei. Tolomei come Faraoni. Atti del V Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Torino, 8-12 dicembre 2001* (Turin – Palerme 2003) 75-78.

109 Cf. *SNRIS* 85, Alexandria 4 (l'an 27 à 30 de Ptolémée XII, soit de 55/4 à 52/1), 5 (l'an 2-3, 9-15 et 20 de Cléopâtre VII, soit de 51/0 à 50/49, de 44/3 à 38/7 et en 32/1) et 6 (l'an 1 et 3 de Ptolémée XV, soit en 37/6 et 35/4), qu'il faut compléter par les séries signalées dans I.N. Svoronos, *Τὰ νομίσματα τοῦ κράτους τῶν Πτολεμαίων* (Athènes 1904) n° 1815, 1819, 1821-1822, 1830-1833, 1835 (l'an 1, 4, 7-8, 16-19 et 22 de Cléopâtre VII, soit en 52/1, 49/8, 46/5, 45/4, 37/6-33/2 et 31/0) et 1820 (l'an 4 de Ptolémée XV, soit en 34/3), dont la datation exacte a été établie par O. Mørkholm, Ptolemaic Coins and Chronology: The Dated Silver Coinage of Alexandria, *ANSMusN* 20 (1975) 7-24.

110 Une attribution établie avec pertinence par I. Nicolaou, *Paphos II. The Coins from the House of Dionysos* (Nicosie 1990) 54-58 et 114-115, n° 425-461 (47-44 av. J.-C. ?) et 463-468 (44-30 av. J.-C.), pl. XV. *Contra* la *SNRIS* 86, Alexandria ? 3 et Cyprus ? 2a-b, qui évoque une provenance chypriote ou alexandine et les date de la fin du II^e^ ou du début du I^er^ s.

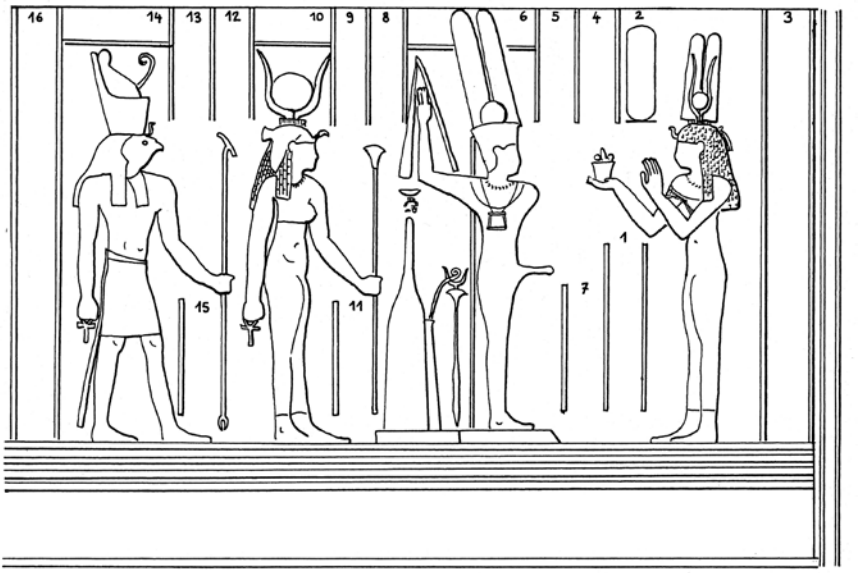

FIGURE 9.21 *Relief de la chapelle de Cléopâtre VII au temple de Geb à Coptos montrant la reine avec la coiffure hathorique emplumée devant Min, Isis et Horus. D'après Traunecker,* Coptos *285, n° 64.*

FIGURE 9.22 *Monnaie d'Alexandrie,* AR, *l'an 27 de Ptolémée XII Aulète (55/4 av. J.-C.) : Ptolémée I^er^ et l'aigle au foudre avec* basileion. *D'après Freeman & Sear, Mail Bid Sale 15 (2008) n° 230.*

XIV, ensuite celle de Cléopâtre VII et de son fils[111]. Plusieurs exemplaires[112] ont d'ailleurs été découverts sur l'île de Yéronisos, au nord-ouest de Paphos, dans

111 Nicolaou, *Paphos II* 115.

112 A. Destrooper-Georgiades, Excavation Coins. Coins from the New York University Excavations on Geronisos (Cyprus), 1990-1997, *NC* (2004) 329-331, n° 4-11.

FIGURE 9.23 *Monnaie de Néa Paphos,* AE, *47-44 av. J.-C. (?) : Zeus-Ammon et deux aigles avec* basileion. *D'après Gemini,* LLC, *Auction V (2009) n° 752.*

FIGURE 9.24 *Amulette en calcaire avec* basileion *provenant du sanctuaire d'Apollon de Yéronisos. Paphos District Museum, Paphos, inv. A.93.06. D'après Connelly,* Twilight of the Ptolemies *203, fig. 19.23.*

l'enceinte d'un sanctuaire d'Apollon vraisemblablement fondé pour célébrer la naissance de Césarion-Horus, d'où la présence de petites amulettes en pierre semblables à celles portées par les « temple boys » chypriotes, mais décorées entre autres de motifs lagides, comme l'aigle ou le *basileion* (fig. 9.24)[113].

113 J.Br. Connelly, 19. Twilight of the Ptolemies: Egyptian Presence on Late Hellenistic Yeronisos, dans : D. Michaelides, V. Kassianidou, R. Merrillees (éd.), *Egypt and Cyprus*

L'identification de la reine avec Isis atteint son acmé après la fameuse entrevue avec Antoine à Tarse en 41. Plutarque décrit la scène comme l'union d'Aphrodite et de Dionysos, mais les Égyptiens ont dû la percevoir comme celle d'Isis et d'Osiris[114]. Après la célébration du triomphe d'Antoine sur l'Arménie[115] à Alexandrie en 34, Cléopâtre, d'après Plutarque[116], porte le titre de « Néa Isis », n'apparaissant désormais en public qu'avec la *stola* sacrée de la déesse. Et Dion Cassius précise que le couple se faisait alors représenter en peinture et en sculpture sous les traits d'Osiris-Dionysos et de Séléné-Isis[117], comme ce fut peut-être le cas sur l'Acropole d'Athènes[118].

Cette prétention divine, Octavien va évidemment l'exploiter, ainsi que le révèle le discours[119] qu'il prononce devant ses troupes en préparation de la bataille d'Actium. L'Égyptienne et son Sérapion, pour reprendre les termes que leur prête Dion Cassius[120], constituent une dangereuse alternative au pouvoir central romain. Les villes provinciales en ont pleinement conscience. En Grèce, où Antoine avait mis en place un solide réseau d'influences[121], certaines cités affichent leur loyauté à Alexandrie dans leur monnayage en recourant à des symboles divins qui renvoient directement aux détenteurs du pouvoir[122]. Aigion fait référence à Antoine et Cléopâtre en frappant une série de bronzes portant la tête de Dionysos au droit, l'aigle lagide au revers[123]. Ces motifs se retrouvent à la même époque au revers d'émissions athéniennes en bronze

---

in Antiquity: Proceedings of the International Conference, Nicosia 3-6 april 2003 (Oxford – Oakville 2009) 194-209 (fig. 19.23 pour le *basileion*) ; id., Hybridity and Identity on Late Ptolemaic Yeronisos, *Cahiers du Centre d'Études Chypriotes* 39 (2009) 69-88 (fig. 10 pour le *basileion*).

114 Plutarque, *Antonius*, 26, 5. Cf. Le Corsu, *Cléopâtre-Isis* 22-32.

115 Où l'on retrouve d'ailleurs l'image du *basileion* dans un lot de sceaux mis au jour à Artachate qui reflètent la propagande de l'époque (Z. Khachatrian, The archives of sealings found at Artashat (Artaxata), dans : M.-Fr. Boussac, A. Invernizzi [éd.], *Archives et sceaux du monde hellénistique* (*Torino, Villa Gualino, 13-16 Gennaio 1993*), BCH. Suppl. 29 [Paris 1996] pl. 76, fig. 37).

116 Plutarque, *Antonius*, 54, 9.

117 Dion Cassius, *Historiae Romanae* L, 5, 3.

118 Ibid., L, 15, 2.

119 Ibid., L, 25, 3-4, où il compare ses rivaux à Isis-Séléné et Osiris-Dionysos.

120 Ibid., L, 26, 2, et 27, 1.

121 Sur le « philhellénisme » d'Antoine, voir surtout ce qu'en dit Plutarque, *Antonius*, 23, 2-4.

122 Ainsi que le démontre E. Haug, Local Politics in the Late Republic: Antony and Cleopatra at Patras, *AJN* 20 (2008) 405-420.

123 Sur cette émission signée par les magistrats Theoxios et Klètaios, cf. J.H. Kroll, *The Greek Coins*, The Athenian Agora 26 (Princeton 1993) 233, n° 732 ; id., Hemiobols to Assaria: the Bronze Coinage of Roman Aigion, *NC* 156 (1996) 50-52 et 64, n° 3.

FIGURE 9.25 *Monnaie de Patras, AE, 32/1 av. J.-C. : Cléopâtre VII et le* basileion. *D'après Heritage World Coin Auctions, Long Beach Signature Sale 3015 (2011) n° 23278.*

montrant au droit le faciès de Zeus[124]. Patras se montre plus audacieuse encore en se référant à la seule Cléopâtre et à sa divinité proclamée. À l'occasion du séjour d'Antoine dans cette ville portuaire durant l'hiver 32/1[125], un certain Agias, fils de Lysôn, qui appartient à une famille ayant peut-être été sous le patronage de Cicéron[126], fait frapper une émission en bronze (fig. 9.25), destinée aux marchés locaux, présentant au droit le buste de la reine avec la titulature Βασίλισσα Κλεοπάτρα, et au revers son *basileion* avec l'ethnique Πατρέων[127]. Cette couronne, la reine semble l'avoir arborée jusqu'en ce jour d'août 30, où, d'après Plutarque et Dion Cassius, elle met fin à ses jours, parée de tous ses insignes royaux[128].

Le *basileion*, une allusion à la victoire d'Actium ?

Victorieux à Actium, Octavien soumet l'Égypte et rentre à Rome célébrer son triomphe en août 29. Le conflit qui l'avait opposé à son rival, Antoine, est redessiné par sa propagande en un *bellum externum*, chanté par Virgile[129], puis Properce[130], comme celui des dieux de Rome contre ceux de l'Égypte, regroupés

124 Kroll, *Greek Coins* 104-105, n° 144-145, pl. 13.

125 Dion Cassius, *Historiae Romanae* L, 9, 3. Cf. M. Amandry, Monnayages émis en Achaïe sous l'autorité d'Antoine (40-31), *INJ* 6/7 (1982-1983) 4.

126 Haug, *Local Politics* 408-410.

127 *RPC* I 258-259, n° 1245 ; Haug, *Local Politics* 407, fig. 1, et 408 ; *SNRIS* 91-92 et 235, Patrae 1.

128 Plutarque, *Antonius*, 85, 6 ; Dion Cassius, *Historiae Romanae* LI, 13, 5.

129 Virgile, *Aeneis*, 8, 696-713.

130 Properce, *Elegiae* III, 11, 39-43.

autour du sistre crépitant de la reine, donc de Cléopâtre-Isis[131]. La politique anti-égyptienne que suit alors Octavien le conduit en 28 à reléguer hors du pomérium les cultes rendus à ceux qui avaient mis en péril la *Pax Romana*[132], mettant ainsi fin à une mesure favorable prise en 43 par les triumvirs[133], probablement à l'initiative d'Antoine[134].

C'est précisément aux années 31-28 qu'il faut rattacher l'émission amphipolitaine montrant l'Artémis Tauropolos au *basileion* (fig. 9.1). Le portrait d'Octavien y est accompagné de la légende Καῖσαρ θεοῦ υἱός, équivalent au latin *Caesar Divi F*(*ilius*)[135], une titulature qui précède l'octroi du nom Σεβαστός/*Augustus* en janvier 27[136]. De toute évidence, après avoir dépendu d'Antoine pendant plus de dix années, la cité honore par cette frappe le nouveau maître des lieux, au moment où Thessalonique émet des bronzes[137] montrant Octavien en successeur du θεός Jules César[138]. Une base de statue[139], trouvée à l'une des portes d'Amphipolis, lui attribue d'ailleurs les titres de κτίστης et σωτήρ, « sauveur » et « fondateur », conformément à une tradition locale, qui avait vénéré de

131 Sur cette propagande religieuse d'Octavien, cf. I. Becher, Oktavians Kampf gegen Antonius und seine Stellung zu den ägyptischen Göttern, *Altertum* 11 (1965) 40-47 ; M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, ÉPRO 22 (Leyde 1972) 245-247 et 379-384.

132 Dion Cassius, *Historiae Romanae* LIII, 2, 4. Cf. Malaise, *Octavien* 185-199, en réponse à E.M. Orlin, Octavian and Egyptian Cults: Redrawing the Boundaries of Romanness, *AJPh* 129/2 (2008) 231-253, qui souligne toutefois à raison qu'un tel éloignement marquait ces cultes comme non romains, tout en leur laissant une sphère de tolérance, dans la perspective d'une incorporation de l'Égypte à l'Empire.

133 Dion Cassius, *Historiae Romanae* XLVII, 15, 4 : « de plus, ils décrétèrent des temples à Sarapis et à Isis ».

134 Malaise, *Octavien* 195.

135 Apparaissant sur des émissions d'*aurei* et de *denarii* entre 34 et 28 (C.H.V. Sutherland, *The Roman Imperial Coinage, I. From 31 BC to AD 69*2 (Londres 1984[2]) n° 250-263, et, pour la datation, J.N. Dillon, Octavian's Finances after Actium, before Egypt: The CAESAR DIVI F / IMP CAESAR Coinage and Antony's Legionary Issue, *Chiron* 37 [2007] 35-48 [en particulier 36-37]).

136 *RPC* I 305.

137 I. Touratsoglou, *Die Münzstätte von Thessaloniki in der römischen Kaiserzeit* (Berlin 1988) 24-26 et 140-144, pl. 1-2) ; *RPC* I 298 et 300, n° 1554.

138 Sur cette frappe thessalonicienne et le culte du *Divus Julius*, cf. dernièrement E. Voutiras, Des honneurs divins pour Marc Antoine à Thessalonique ?, dans : Iossif, Chankowski, Lorber, *More than Men* 464 et 471, fig. 6.

139 Cette inscription, toujours inédite, est mentionnée par D. Lazaridis, Ἀνασκαφὲς καὶ ἔρευνες Ἀμφιπόλεως, *PAAH* (1979) 75 ; id., *Amphipolis* (Athènes 2003[2]) 38-39.

la sorte d'autres conquérants, le Spartiate Brasidas, puis le roi Philippe II[140]. Arboré par le taureau monté par Artémis, le *basileion* n'a-t-il pas été choisi pour servir la destination principale de l'émission, soit se réconcilier avec Octavien en lui rendant hommage ? Son apparition sur des monnaies frappées peu après Actium n'est, selon nous, pas le fruit d'un hasard. Dans un tel contexte, il ne semble pas évoquer la présence isiaque locale, mais répondre à des motivations essentiellement politiques.

S'il a été employé à Patras avant la bataille pour afficher une loyauté à Cléopâtre, donc à Alexandrie, le *basileion* a pu être érigé ici en symbole de l'Égypte conquise depuis peu par Octavien, ce qui n'est pas sans rappeler les deniers[141] contemporains en argent montrant un crocodile au revers explicité par la légende *Aegypto Capta*. La raison qui a conduit à poser la couronne sur la tête du taureau apparaît dès lors beaucoup plus claire. En tant que Ταυροπόλος[142], Artémis est celle qui « mène le taureau » et donc qui le domine[143]. Par ce subterfuge iconographique, au demeurant discret, la ville d'Amphipolis a pu commémorer la victoire d'Octavien sans renvoyer directement à Antoine, qui n'y avait sans doute pas perdu toute popularité[144]. Même implicite, une telle évocation pourrait surprendre de la part d'une cité appartenant tout de même au camp des vaincus. Patras paraît pourtant avoir fait de même en 31, donc juste après la bataille, en honorant Agrippa par une série d'hémidrachmes en argent portant au droit la tête de Zeus et au revers une *corona navalis* ornée de deux petits rostres[145].

---

140 M. Mari, The Ruler Cult in Amphipolis and in the Strymon Valley, dans : A. Iakovidou (éd.), *Η Θράκη στον Ελληνο-ρωμαϊκό κόσμο. Πρακτικά του 10ου Διεθνούς Συνεδρίου Θρακολογίας, Κομοτηνή-Αλεξανδρούπολη 18-23 Οκτωβρίου 2005* (Athènes 2007) 372-375, commentant Thucydide, *Historiae*, 5, 11, à propos du culte de Brasidas, et Aelius Aristide, *Orat.* XXXVIII (*Symmachikos A*), 480, 17-22, pour celui de Philippe II.

141 *RIC* I² n° 275. Sur cette frappe et sa signification, voir notamment H. Bellen, *Politik – Recht – Gesellschaft. Studien zur alten Geschichte*, Historia. Einzelschriften 115 (Stuttgart 1997) 71-84.

142 Un vocable dérivant de πέλομαι, dans une construction similaire à αἰπόλος, « chevrier », ou βουκόλος, « bouvier ».

143 Ainsi que l'illustre parfaitement son iconographie (L. Kahil, s.v. Artemis, *LIMC* II [1984] 674-675, n° 700-705, pl. 501-502).

144 Il est permis de supposer qu'Antoine avait fait l'objet d'honneurs divins à Amphipolis, tout comme à Thessalonique, après avoir contribué à leur accorder le statut de *civitas libera* (cf., pour Thessalonique, Voutiras, *Honneurs divins* 457-473, en particulier 460).

145 J.A.W. Warren, More on the 'New Landscape' in the Late Hellenistic Coinage of the Peloponnese, dans : M. Amandry, S. Hurter (éd.), *Travaux de numismatique grecque offerts à Georges Le Rider* (Londres 1999) 380 et 387, n. 55 ; Haug, *Local Politics* 407, fig. 2, et 414-417.

FIGURE 9.26 *Frise peinte avec* basileia *du* cubiculum *supérieur de la Maison d'Auguste sur le Palatin (30-25 av. J.-C.). D'après I. Iacopi,* La casa di Augusto. Le pitture (*Vérone 2008*) *40.*

À la suite d'Actium, la propagande d'Octavien-Auguste, soucieuse de ne pas heurter le peuple romain, recourt à une série de symboles abstraits, mais efficaces, pour célébrer cette victoire qui lui a permis d'asseoir son pouvoir[146]. À cette fin, elle a très bien pu se réapproprier des motifs de l'Égypte lagide, comme le *basileion*, sans en faire toutefois un usage courant. Une tendance iconographique égyptisante se manifeste ainsi au sein du palais impérial du Palatin, notamment dans la décoration peinte du *cubiculum* supérieur de la Maison d'Auguste, datable des alentours de 30-25, où apparaît notre couronne (fig. 9.26), souvent associée dans des frises à des griffons ou des lotus[147]. Aux dires de Magdalene Söldner[148], cette imagerie évoquerait la victoire d'Actium et l'*aurea aetas* qui en découle[149]. Il semble en aller de même pour le programme décoratif de la *frons scaenae* du théâtre d'Aphrodisias, en Carie, élaboré entre

146 Sur ces allusions iconographiques à la victoire d'Actium, cf. entre autres P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus* (Ann Arbor 1983) 82-85.

147 Cf. G. Carettoni, *Das Haus des Augustus auf dem Palatin* (Mayence 1983) 67-85 ; id., La decorazione pittorica della Casa di Augusto sul Palatino, *MDAI(R)* 90 (1983) 373-419.

148 M. Söldner, Ägyptische Bildmotive im augusteischen Rom. Ein Phänomen im Spannungsfeld von Politik, Religion und Kunst, dans : H. Felber, S. Pfisterer-Haas (éd.), *Ägypter, Griechen, Römer. Begegnung der Kulturen*, Kanobos 1 (Leipzig 1999) 95-113 ; ead., « … fruchtbar im Sommer der Nil strömt voll erquickender Flut … ». Ägyptenrezeption im augusteischen Rom, *AW* 31/4 (2000) 383-393.

149 Un avis partagé par M.J. Versluys, *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman View of Egypt*, RGRW 114 (Leyde – Boston 2002) 23, n. 67, et 359.

FIGURE 9.27 *Frise en relief avec* basileion *de la* frons scaenae *du théâtre d'Aphrodisias (30-27 av. J.-C.) D'après de Chaisemartin, Frons scaenae* d'Aphrodisias *84, fig. 5.6.*

30 et 27 par Zoïlos, un affranchi d'Octavien[150]. Reflétant l'idéologie consécutive à Actium, la scénographie comporte des frises égyptisantes, accueillant notamment un *basileion* (fig. 9.27)[151]. Quoi qu'il en soit, de telles allusions n'ont pas dû servir longtemps les intérêts du Principat. De fait, en 20, Auguste profite du retour[152] des enseignes romaines prises par les Parthes à Crassus, Decidius Saxa et Antoine pour faire oublier cette guerre fratricide en réutilisant l'arc commémorant la victoire d'Actium[153]. Dans la foulée, vers 19, Cléopâtre Séléné, la fille d'Antoine et de Cléopâtre VII, élevée à la cour impériale, devient reine de Maurétanie, concrétisant ainsi une décision probablement prise au lendemain d'Actium[154].

Les derniers avatars du *basileion* des reines

À son arrivée à Césarée, la jeune épouse de Juba II lègue son héritage lagide à son nouveau royaume. Le monnayage maurétanien se trouve ainsi imprégné

150 Qui avait séjourné non loin de là, à Cos, durant les hivers 29 et 28.

151 Cf. dernièrement N. de Chaisemartin, Remarques sur la syntaxe décorative de la *frons scaenae* d'Aphrodisias : le rôle des décors en bande, dans : Fr. D'Andria, I. Romeo (éd.), *Roman Sculpture in Asia Minor: Proceedings of the International Conference to celebrate the 50th anniversary of the Italian excavations at Hierapolis in Phrygia, held on May 24-26, 2007, in Cavallino (Lecce)*, JRA. Suppl. 80 (Portsmouth, R. I. 2011) 77-90, en particulier 84-85, fig. 5.6.

152 Une victoire diplomatique rapportée par Auguste lui-même dans ses *Res Gestae* 29, 2. Cf. J. Scheid (éd.), *Res Gestae Divi Augusti* (Paris 2007) 22 et 76-78.

153 Cf. entre autres J.W. Rich, Augustus's Parthian Honours, the Temple of Mars Ultor and the Arch in the Forum Romanum, *PBSR* 66 (1998) 71-128.

154 M. Coltelloni-Trannoy, *Le royaume de Maurétanie sous Juba II et Ptolémée (25 av. J.-C. – 40 ap. J.-C.)*, Études d'Antiquités africaines (Paris 1997) 36.

FIGURE 9.28 *Monnaie de Césarée,* AR*, Cléopâtre Séléné : Juba II et le* basileion *au croissant. D'après A. Tkalec* AG*, Auction October 2003 (2003) n° 158.*

de nombreux motifs égyptiens, dont le plus fréquent est un *basileion*, toujours doté d'épis, auquel s'ajoute souvent un croissant de lune[155]. On le rencontre comme type de revers, parfois avec d'autres attributs, sur une série d'émissions, d'abord des *aurei*[156], puis des deniers[157] (fig. 9.28) et des bronzes[158], qui associent généralement la légende latine *Rex Iuba* à la grecque Βασίλισσα Κλεοπάτρα. En recourant à ce symbole et à cette titulature[159], la souveraine se revendique clairement comme la fille de Cléopâtre VII, régnant en « Néa Isis »[160]. À l'instar de sa mère, Séléné est assimilée à la déesse, ainsi que le souligne une frappe[161] de bronze portant au revers un *basileion* au croissant accompagné du seul Σελένε. Une autre série[162] en bronze (fig. 9.29), émise au nom

155 Sur les types égyptiens de ce monnayage, cf. Coltelloni-Trannoy, *Royaume de Maurétanie* 177-186 ; J.-P. Laporte, *Isiaca* d'Algérie (Maurétanie, Numidie et Partie de la Proconsulaire), dans : L. Bricault (éd.), *Isis en Occident. Actes du IIème Colloque international sur les études isiaques, Lyon III 16-17 mai 2002*, RGRW 151 (Leyde – Boston 2004), 258-261 ; *SNRIS* 227-228.

156 *SNRIS* 227, Caesarea 1 (*basileion* coiffant un *uraeus*) et 2 (*basileion* seul).

157 Ibid. 228, Caesarea 3a (*basileion* seul) et b-d (*basileion* accolé à un sistre).

158 Ibid. 228, Caesarea 4 et 7 (*basileion* seul), 5 (*basileion* coiffant la reine trônant), 12, 13 et 14 (*basileion* seul, sans la titulature de la reine).

159 Renvoyant à l'émission patréenne au *basileion* (cf. *supra* 222, n. 127), mais aussi aux tétradrachmes frappés vers 36 à Antioche (*RPC* I 601-602, n° 4094-4096), qui qualifient Cléopâtre VII de θεά Νεωτέρα. Sur ce titre diversement interprété, mais non sans lien avec son assimilation à Isis, cf. dernièrement A. Mastrocinque, Neotera and her iconography, dans : A. Mastrocinque, C.G. Scibona (éd.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 36 (Stuttgart 2012) 105-118.

160 C'est ce qu'indique à raison J.-Cl. Grenier, Cléopâtre Séléné reine de Maurétanie ; Souvenirs d'une princesse, dans : Chr. Hamdoune (éd.), *Ubique amici. Mélanges offerts à Jean-Marie Lassère* (Montpellier 2001) 107-108.

161 *SNRIS* 228, Caesarea 7, avec, au droit, un crocodile légendé Ἰόβα βασιλέ(ως).

162 *SNRIS* 228, Caesarea 5.

FIGURE 9.29 *Monnaie de Césarée, AE, Cléopâtre Séléné : Ammon et Cléopâtre (?) assise avec* basileion. © *The Trustees of the British Museum. Inv. 1938,0510.205.*

des deux souverains, figure au droit le portrait cornu d'Ammon et au revers peut-être la reine elle-même assise, la tête coiffée de l'emblème d'Isis, tenant dans la main gauche un sceptre diagonal et dans la dextre un rameau d'olivier, l'attribut de Pax[163], plutôt que des épis[164] ou des lotus[165]. Même s'ils évoquent indirectement le souvenir d'une ancienne adversaire, ces motifs égyptiens sont loin de constituer un quelconque affront à l'impérialisme romain[166]. Le couple royal les mêle à d'autres références culturelles pour exalter l'ère de bonheur qui découle de l'équilibre augustéen[167]. Juba II recourt d'ailleurs encore ponctuellement au *basileion* après le décès de Cléopâtre, probablement survenu en 5 apr. J.-C., notamment à côté des ornements triomphaux au revers de deniers[168] célébrant la victoire remportée en 6 apr. J.-C. sur les Gétules[169]. C'est à ce monnayage maurétanien qu'il faut rapporter la présence du *basileion* sur deux émissions en bronze (fig. 9.30) de la colonie de Carthagène, en Tarraconaise, honorant Juba II comme duumvir quinquennal en 2 apr. J.-C. et son fils Ptolémée comme duumvir en 12 apr. J.-C.[170]

163 E. Simon, s.v. Pax, *LIMC* VII [1994] 204-212 (n° 48-49 : Pax trônant avec sceptre et rameau).

164 *SNRIS* 228.

165 Coltelloni-Trannoy, *Royaume de Maurétanie* 178.

166 Comme tend à le penser Grenier, *Cléopâtre Séléné* 111-112, notamment dans son interprétation de l'image du crocodile.

167 Coltelloni-Trannoy, *Royaume de Maurétanie* 198.

168 *SNRIS* Caesarea 9, de l'an 31 de Juba II.

169 On le voit également entre les cornes d'un bovidé africain (Coltelloni-Trannoy, *Royaume de Maurétanie* 179-181), qu'il faut se garder d'appeler Apis (comme le fait, par exemple, Laporte, Isiaca *d'Algérie* 261), au revers de deux séries de deniers datées de 6 et 17 apr. J.-C. (*SNRIS* 228, Caesarea 8 et 10, de l'an 31 et 42 de Juba II).

170 *SNRIS* 229, Carthago Nova 1 et 2.

FIGURE 9.30 *Monnaie de Carthagène, AE, 2 apr. J.-C. : les insignes pontificaux et le* basileion. *D'après Classical Numismatic Group, Mail Bid Sale 78 (2008) n° 1096.*

À cette époque, le *basileion* est encore utilisé comme attribut de la royauté féminine en un lieu plutôt inattendu, la cité nabatéenne de Pétra. En 9 av. J.-C., le roi Arétas IV accède au trône avec l'aide d'Auguste et commence à frapper une série de drachmes en argent portant au droit son portrait en buste et au revers celui de sa première épouse, Huldu[171]. Une variante, attestée dès l'an 1[172], fait clairement apparaître le disque à cornes simple ou à plumes (fig. 9.31) sur la tête voilée de la souveraine[173]. Cette coiffe isiaque, Huldu peut également en être pourvue sur une série identique en bronze[174], ainsi que sur d'autres drachmes[175] qui la figurent derrière son époux en bustes accolés.

171 Y. Meshorer, *Nabataean Coins*, Qedem: Monographs of the Institute of Archaeology 3 (Jérusalem 1975) 94-95, n° 48, 49-49A et Sup. 5.

172 Meshorer, *Nabataean Coins* n° 49A (l'an 1, soit 9/8 av. J.-C.), 53 (l'an 3, soit 7/6 av. J.-C.). Pour des exemplaires très clairs, cf. Classical Numismatic Group, Electronic Auction 250 (2011) n° 154 (l'an 1, soit 9/8 av. J.-C.) ; id., Mail Bid Sale 70 (2005) n° 407 (l'an 3, soit 7/6 av. J.-C.) ; id., Mail Bid Sale 75 (2007) n° 543 (l'an 5, soit 5/4 av. J.-C.). On retrouve notre couronne sur les drachmes frappées après l'an 10 (1/2 apr. J.-C.), lorsque la reine ne porte plus la *stephanè*, mais une couronne de laurier (cf. R. Barkay, New Nabataean Coins, *INJ* 16 [2007-2008] 96, n° 7, fig. 8 ; O.D. Hoover, R. Barkay, Important Additions to the Corpus of Nabataean Coins since 1990, dans : M. Huth, P.G. van Alfen [éd.], *Coinage of the Caravan Kingdoms. Studies in Ancient Arabian Monetization*, Numismatic Studies 25 [New York 2010] 203-204, n° 43, pl. 18).

173 *SNRIS* 166, Petra 1, suivant Kl. Parlasca, Bemerkungen zum Isiskult in Petra, dans : U. Hübner, E.A. Knauf, R. Wenning (éd.), *Nach Petra und ins Königreich der Nabatäer. Notizen von Reisegefährten für Manfred Lindner zum 80. Geburtstag*, Bonner biblische Beiträge 118 (Bodenheim 1998) 69, qui semble être le premier à y avoir reconnu l'emblème isiaque.

174 Meshorer, *Nabataean Coins* 101, pl. 6, n° 83 (l'an 11, soit 2/3 apr. J.-C.).

175 Hoover, Barkay, *Important Additions* 204, n° 45, en publient un exemplaire daté de l'an 5, erronément attribué à Shaqilat.

FIGURE 9.31 *Monnaie de Pétra, AR, l'an 10 d'Arétas IV (1/2 apr. J.-C.) : Arétas IV et Huldu avec* basileion*. D'après Hoover, Barkay,* Important Additions *pl. 18, n° 43.*

FIGURE 9.32 *Monnaie de Pétra, AR, c. 18-40 apr. J.-C. : Arétas IV et Shaqilat I^ère avec* basileion *en bustes accolés et Artéas IV. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 235 (2010) n° 278.*

Shaqilat I^ère succède à Huldu aux côtés d'Arétas IV vers 18 apr. J.-C.[176], héritant parfois de l'emblème emplumé sur les émissions en argent[177] (fig. 9.32) et en bronze[178] montrant les bustes accolés du nouveau couple royal. En se parant du *basileion*, les reines nabatéennes s'appropriaient un symbole du pouvoir lagide, contribuant ainsi à adapter leur monarchie au modèle hellénistique[179],

176 Son nom apparaît sur des drachmes de l'an 27 (Meshorer, *Nabataean Coins* 103, pl. 6, n° 96).

177 Sur cette série, cf. Meshorer, *Nabataean Coins* 104-105, pl. 7, n° 99-111. Pour des exemplaires où l'on distingue clairement le *basileion*, cf. Classical Numismatic Group, Electronic Auction 187 (2008) n° 52 ; id., Electronic Auction 235 (2010) n° 278.

178 Sur cette série, cf. Meshorer, *Nabataean Coins* 105, pl. 7, n° 112-114 (en particulier le n° 114).

179 Cf., outre sa contribution à ce volume p. 147-162, Chr.G. Schwentzel, Les thèmes du monnayage royal nabatéen et le modèle monarchique hellénistique, *Syria* 82 (2005) 149-166, et id., Fonctions et images de la reine nabatéenne (Ier s. av. J.-C. – Ier s. ap. J.-C.), *Res Antiquae* 5 (2008) 271-279.

en particulier celui de l'Égypte ptolémaïque[180]. C'est à ce titre que notre couronne figure comme acrotère au sommet du fronton de la façade rupestre de la *Khazneh*, ce célèbre tombeau royal d'inspiration alexandrine élevé à Pétra sous le règne d'Arétas IV[181]. Peut-on toutefois attribuer l'emploi du *basileion* à un simple phénomène d'imitation formelle et esthétique[182] ? L'emblème se retrouve en Nabatène dans des contextes moins officiels, au sommet d'une idole[183] géométrique découverte à Ez-Zantur et sur la tête de figurines[184] féminines en terre cuite provenant pour la plupart du centre urbain de Pétra. On l'aperçoit aussi au droit de petits plombs frappés pour servir de jetons sous Arétas IV[185]. Les Nabatéens étaient bien conscients que cet insigne royal était aussi un attribut divin, celui d'une déesse locale, à laquelle il n'est peut-être pas nécessaire d'attribuer un autre nom qu'Isis[186]. Dans le sanctuaire du Wadi es-Siyyagh, une niche rupestre abrite une déesse assise et drapée, semblable à

180 Il n'est pas exclu que le *basileion* ait été emprunté à Cléopâtre VII, tout comme le collier et la boucle d'oreille qui figurent sur certains portraits monétaires d'Huldu (Schwentzel, *Fonctions et images* 273 et n. 8). Sur l'influence égyptienne à Pétra, due à de nombreux contacts politiques et commerciaux, cf. entre autres M.-J. Roche, Le culte d'Isis et l'influence égyptienne à Pétra, *Syria* 64 (1987) 217-222.

181 J. McKenzie, *The Architecture of Petra* (réimpr. Oxford 2005) 40, proposant comme *terminus ante quem* le début du I^er^ s. apr. J.-C.

182 Comme l'affirme Schwentzel, *Monnayage royal nabatéen* 162-163 ; id., *Fonctions et images* 273-274 ; et, dans ce volume, 155.

183 M. Lindner, Eine *al-'Uzza*-Isis-Stele und andere neu aufgefundene Zeugnisse der *al-'Uzza*-Verehrung in Petra (Jordanien), *ZPalV* 104 (1988) 84-91. Par comparaison avec cette idole appartenant à un contexte domestique, F. Zayadine, L'iconographie d'Isis à Pétra, dans : L. Kahil, P. Linant de Bellefonds (éd.), *Religion, mythologie, iconographie*, MEFRA 103 (Rome 1991) 289, suggère qu'un *basileion* devait apparaître à l'origine au sommet d'une autre stèle trouvée dans le temple « des lions ailés ».

184 L. El-Khouri, *The Nabataean Terracotta Figurines*, BAR. International Series 1034 (Oxford 2002) 11 et 52-54, n° 33-52, pour vingt « Isis », dont six portent un *basileion*.

185 Cf. O.D. Hoover, More New Nabatean Lead Issues of Aretas IV, *INR* 7 (2012) 107-113, pl. 13, fig. 6-7 (« Group N »), en complément de id., A Reassessment of Nabataean Lead Coinage in Light of New Discoveries, *NC* 166 (2006) 105-119. Nous remercions O.D. Hoover de nous avoir fait connaître ces documents avant leur publication.

186 Comme le pense à raison P. Alpass, The *basileion* of Isis and the Religious Art of Nabataean Petra, *Syria* 87 (2010) 93-113, pour qui « we should avoid ascribing names or characteristics to figures unless they are explicitly identified » (p. 105), *contra* Schwentzel, *Monnayage royal nabatéen* 162, qui reprend l'assimilation entre Isis et al-'Uzza suggérée par M. Lindner et F. Zayadine (cf. *supra*, n. 183), et Hoover, Barkay, *Important Additions* 204, postulant une identification avec Allat.

celle des figurines, mais malheureusement acéphale, que la dédicace[187] faite par des Nabatéens en 26/5 av. J.-C. décrit comme *'sy*, « Isis », à côté de deux autres niches accueillant des idoles géométriques[188]. C'est vraisemblablement la même figure divine qui trône, sans tête, mais avec le nœud isiaque sur la poitrine, dans une niche du Wadi Abu Olleiqa[189]. Il n'est pas exclu que certains fidèles aient pu porter un autre regard sur ces images et y reconnaître le cas échéant une déesse d'origine sémitique assimilée à Isis[190]. La documentation actuelle ne nous fournit toutefois aucune attestation explicite d'une telle assimilation[191], que rien ne nous autorise par conséquent à postuler systématiquement. Comme le prouve la dédicace du Wadi es-Siyyagh[192], Isis n'était pas perçue à Pétra comme une étrangère[193] et pouvait donc prêter en son nom propre sa couronne, voire l'une ou l'autre de ses prérogatives[194], à Huldu et les reines qui lui succèdent[195].

187 *RICIS* 404/0501. Ainsi que le signale Alpass, Basileion 106, cette dédicace est « the second earliest certain attestation of a deity in Petra ».

188 Sur ce complexe, cf. H. Merklein, R. Wenning, Ein Verehrungplatz der Isis in Petra neu untersucht, *ZPalV* 114 (1998) 162-178 ; eid., The Veneration Place of Isis at Wadi as-Siyyagh, Petra: New Research, dans : *Jordan by the millenia*, Studies in the History and Archaeology of Jordan 7 (Amman 2001) 421-432.

189 Sur ce complexe, cf. P.J. Parr, A Nabataean Sanctuary near Petra: A Preliminary Notice, *AAJ* 6-7 (1962) 21-23.

190 À l'instar des idoles géométriques qui étaient susceptibles d'évoquer diverses divinités (cf. Alpass, Basileion 102, à propos d'exemplaires identifiés par une inscription comme al-'Uzza ou al-Kutba).

191 Cf., par exemple, ce qu'écrit Alpass, Basileion 102, n. 53, à propos de l'assimilation entre Isis et al-'Uzza, « a divine identity for which there is no evidence ».

192 Notons aussi l'existence de noms théophores nabatéens construits sur *'sy*, « Isis » (Roche, *Culte d'Isis* 220, n. 14).

193 Alpass, Basileion 106-107.

194 Les souverains nabatéens ont-ils vraiment résisté à la tentation d'instaurer un véritable culte royal, comme tend à le croire Schwentzel, *Monnayage royal nabatéen* 164 ? La documentation actuelle ne permet pas d'y apporter une réponse définitive, bien qu'elle nous assure de l'existence d'un culte posthume rendu à un Obodas, parfois assimilé à Zeus (A. Negev, Obodas the God, *IEJ* 36 [1986] 56-60).

195 D'après Schwentzel, *Monnayage royal nabatéen* 162, la coiffe isiaque serait encore portée par Gamilat et Hagiru, les épouses successives de Rabbel II (70-106), sur certains exemplaires des séries en bronze publiées par Meshorer, *Nabataean Coins* 110-111, pl. 8, n° 163-164.

L'emblème isiaque, du *basileion* au sistre

Outre ces cas très particuliers, le *basileion* semble avoir perdu toute empreinte royale à l'époque impériale. Il est la couronne par excellence d'Isis[196] (fig. 9.33) et accompagne, sous une forme parfois très stylisée[197], la plupart de ses représentations dans l'ensemble du monde gréco-romain, bien que la déesse continue à porter aussi le simple emblème hathorique, dépourvu de plumes. Sa seule image suffit encore à évoquer Isis, mais se fait beaucoup plus rare.

Au tournant de notre ère, l'atelier d'Alexandrie l'utilise, parallèlement à d'autres motifs égyptiens, comme type de revers sur une petite émission en bronze (fig. 9.34) portant la tête laurée d'Auguste au droit, sans doute pour évoquer le rôle d'Isis dans l'approvisionnement de Rome en céréales[198]. On la retrouve au revers de dichalques alexandrins frappés sous Domitien, Trajan, Hadrien, Antonin et Marc Aurèle[199], dans le cadre d'une série d'émissions consacrées à divers symboles divins. Hors d'Égypte, la ville phrygienne de Laodicée du Lycos émet dès le règne de Tibère des bronzes affichant au revers un *basileion*, parfois posé sur un autel (fig. 9.35), afin d'y signaler la présence des cultes isiaques[200]. Dans la cité thrace de Périnthe, où nos dieux sont attestés depuis la haute époque hellénistique[201], quelques émissions successives en bronze (fig. 9.36) rappellent la frappe patréenne au nom de Cléopâtre VII en associant un revers marqué d'un grand *basileion* dans une couronne de

196 Bien qu'il coiffe parfois aussi d'autres divinités (M. Malaise, R. Veymiers, À propos d'un dieu panthée en bronze arborant le *basileion* d'Isis, dans : Bricault, Veymiers, *BIS* II 201-210).

197 Cf., par exemple, l'aspect « fantaisiste » qu'il prend sur une série de figurines en argent du *limes* danubien (L. Bricault, R. Veymiers, *Figurines en argent du* limes *danubien à l'effigie d'Isis et d'Harpocrate*, dans : H. Györy [éd.], *Aegyptus et Pannonia III. Acta Symposii anno 2004* [Budapest 2006] 309-320, pl. 87-90).

198 *RPC* I 694, n° 5023 ; *SNRIS* Alexandria 8. Cette série s'inscrit dans le quatrième groupe défini par L. Bricault, Le monnayage d'Auguste à Alexandrie, dans : O. Devillers, K. Sion-Jenkis (éd.), *César sous Auguste*, Scripta Antiqua 48 (Bordeaux 2012) 119-123, fig. 34.

199 *SNRIS* Alexandria 56 (l'an 10 à 12 de Domitien, soit de 90/1 à 92/3), 152 (l'an 7, 11, 13 et 16-18 de Trajan, soit en 103/4, 107/8, 109/10 et 112/3-114/5), 232 (l'an 2, 9-12, 14 et 16 d'Hadrien, soit en 117/8, 124/5-127/8, 129/30 et 131/2), 312 (l'an 1-2, 8 et 24 d'Antonin, soit en 138-138/9, 144/5 et 160/1) et 400 (161-180, sous Marc Aurèle).

200 *RPC* I 478, n° 2903, 2905 et 2909 (*c.* 14-37) ; A. Burnett, M. Amandry, I. Carradice, *Roman Provincial Coinage, II. From Vespasian to Domitian* (*AD 69-96*) (Londres – Paris 1999) 195, n° 1278 (*c.* 79-81) ; *SNRIS* 130, Laodicea ad Lycum 1a-c (*c.* 14-37) et 2 (*c.* 79-81).

201 Bricault, *Atlas* 33.

FIGURE 9.33 *Buste en bronze d'Isis au* basileion *trouvé près de Siteia en Crète. Archaeological Museum, Agios Nikolaos, inv. AE 1736. D'après A. Karetsou (éd.),* Κρήτη – Αίγυπτος. Πολιτιστικοί δεσμοί τριών χιλιετιών, Αρχαιολογικό Μουσείο Ηρακλείου, 21 Νοεμβρίου 1999 – 21 Σεπτεμβρίου 2000: κατάλογος (*Hérakleion 2000*) *431, n° 499, dont la datation aux IIe-Ier s. av. J.-C. paraît trop haute.*

FIGURE 9.34 *Monnaie d'Alexandrie, AE,* c. *2 av. – 8/9 apr. J.-C. : Auguste et le* basileion. *D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 203 (2009) n° 425.*

FIGURE 9.35 *Monnaie de Laodicée du Lycos, AE, c. 14-37 apr. J.-C. : Apollon et le* basileion *sur un autel. D'après Classical Numismatic Group, Electronic Auction 231 (2010) n° 138.*

FIGURE 9.36 *Monnaie de Périnthe, AE, 63-65 apr. J.-C. : Poppée et le* basileion*. D'après Gorny & Mosch, Auktion 190 (2010) n° 406.*

laurier à un droit portant le buste de l'impératrice Poppée entouré de la titulature Ποππαία Σεβαστή[202]. Un tel choix peut s'expliquer par les liens intimes que celle qui devint en 62 la seconde épouse de Néron devait entretenir avec la *gens* isiaque, notamment par tradition familiale[203]. D'autres bronzes de Périnthe avec notre couronne au revers et une tête d'Héraklès au droit sont vraisemblablement à dater de la même époque[204]. Enfin, quelques émissions

202 Les variantes du portrait impérial ont permis d'identifier une première série en 62/3 et au moins deux autres entre 63 et 65. Cf. *RPC* I, n° 1756 ; *SNRIS* 204 et 241, Perinthus 5.

203 Sur Poppée et la sphère isiaque, cf. L. Bricault, R. Veymiers, Un portrait de Néron doté du sistre isiaque, dans : M. Amandry, A. Geissen, D. Gérin (éd.), *Aegyptiaca serta in Soheir Bakhoum memoriam. Mélanges de numismatique, d'iconographie et d'histoire*, Collezioni Numismatiche 7 (Milan 2008) 215.

204 *RPC* I 320, n° 1767 ; *SNRIS* 204, Perinthus 4.

cariennes en bronze d'Iasos[205], voire d'Antioche du Méandre[206], figurent peut-être parmi les dernières attestations du *basileion* comme substitut symbolique de la déesse.

L'évocation d'Isis se fait désormais le plus souvent par des images anthropomorphes. En vogue à l'époque hellénistique, notamment grâce à ses connotations royales, le *basileion* n'est visiblement plus un symbole efficace et apprécié dans le monde romain des II^e^-III^e^ siècles, au moment donc où les cultes isiaques bénéficient de la faveur impériale et connaissent leur plus grande prospérité. Ce n'est ainsi pas notre emblème que les fidèles et officiants font graver sur les monuments votifs et funéraires pour afficher leur appartenance isiaque, mais un attribut qui leur est plus proche, car à usage rituel, le sistre[207].

Interpellante, l'émission amphipolitaine au *basileion* a servi de pivot à notre enquête parce qu'elle nous révèle toute la prudence dont il faut faire preuve dans l'analyse d'un attribut qui n'a nullement une valeur univoque. Cette couronne emplumée qui, par souci de rigueur, ne doit pas être confondue avec l'emblème hathorique simple, même lorsque leur différence ne paraît plus signifiante, n'est pas toujours qu'un vague symbole d'Isis. Son spectre de significations est plus large, variant selon le cadre dans lequel elle s'inscrit.

Cette coiffure, jadis portée par Hathor et les épouses des pharaons, Isis semble l'avoir empruntée à la fin du III^e^ s. av. J.-C. aux souveraines lagides qui lui étaient assimilées. Son image devient alors très populaire dans l'ensemble du monde hellénistique, renvoyant tantôt à la déesse et à son culte, tantôt aux reines et à leur autorité, pouvant même servir à évoquer globalement le pays égyptien. La valeur royale du motif culmine sous le règne de la *Nea Isis*, la grande Cléopâtre, si bien qu'Octavien en fait usage au lendemain de la victoire d'Actium dans la scénographie de l'idéologie naissante du Principat, ce qui expliquerait, selon nous, sa courte apparition à Amphipolis. Au tournant de notre ère, Cléopâtre Séléné l'adopte à Césarée en souvenir de sa mère, ainsi que les reines nabatéennes, à Pétra pour adapter leur monarchie au modèle des Ptolémées. Ayant perdu ses liens avec la royauté égyptienne, le *basileion* peine toutefois à garder sa place à l'époque impériale, où il finit par n'être plus que l'emblème arboré par Isis sur la plupart de ses effigies.

---

205 *SNRIS* 121, Iasus 2, 3 et 3A (*c.* 151-200 ?).

206 *SNRIS* 121, Antiochia ad Maeandrum 1 et 2 (ép. imp.).

207 Bricault, Veymiers, *Portrait de Néron* 212-213, avec la bibliographie antérieure. Sur le sistre comme type ou symbole monétaire occasionnel, cf. *SNRIS* 79-81, au recensement duquel on ajoutera une émission d'Aigai en Éolide (*SNRIS Suppl.* I, Aegae 2A) dont un exemplaire est passé chez Gorny & Mosch, Auktion 200 (2011) n° 2151.

CHAPTER 10

The Flavians: Pharaonic Kingship between Egypt and Rome

Giuseppina Capriotti Vittozzi

Introduction

The presence of Egyptian (material) culture in imperial Rome is well known and has been explored in many recent studies.[1] Sometimes this presence is regarded exclusively as an expression of the cults of Isis, but different aspects can be recognised as well, such as with regard to Imperial ideology. This documentation raises several fundamental questions on how to understand Egypt in the Roman world: How did the Romans get acquainted with Egypt? What understanding did the Romans have of it? How did they interpret it?[2] The Flavian period presents a privileged vantage point to explore these questions, as in this era the relations between Rome and Egypt seem to have developed and changed significantly.[3]

1 See, e.g., G. Capriotti Vittozzi, *Oggetti, idee, culti egizi nelle Marche. Dalle tombe picene al tempio di Trea* (Tivoli 1999), M.J. Versluys, *Aegyptiaca romana: Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt* (Leiden & Boston 2002), S.-A. Ashton, *Roman Egyptomania* (London 2004), M. Malaise, Famille isiaque et "aegyptiaca" en Gaule Belgique et en Germanie, in E. Warmenbol (dir.), *La Caravane du Caire—L'Egypte sur d'autres rives* (Tournai 2006) 15–39, G. Capriotti Vittozzi, *L'Egitto a Roma* (Roma 2006), M. Swetnam-Burland, Egyptian Objects, Roman Contexts: A Taste for Aegyptiaca in Italy, in L. Bricault, M.J. Versluys, and P.G.P. Meyboom (eds.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the 3rd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11–14 2005* (Leiden & Boston 2007) 113–136 (as well as many other contributions to that volume), E. Lo Sardo (ed.), *La lupa e la sfinge: Roma e l'Egitto dalla storia al mito. Catalogo della mostra, Roma, Museo Nazionale di Castel Sant'Angelo 11 luglio–9 novembre 2008* (Milano 2008) and, most recently, G. Capriotti Vittozzi, *La terra del Nilo sulle sponde del Tevere* (Roma 2013).

2 Cf. M.J. Versluys, Aegyptiaca Romana. The Widening Debate, in Bricault and Versluys (eds.), *Nile into Tiber*, 1–14, with previous bibliography.

3 Recent studies elaborating on this perspective include V. Gasparini, La "Palestra" d'Herculanum: un sanctuaire d'Isis et Mater Deum, *Pallas* 84 (2010) 229–264, K. Bülow-Clausen, Domitian between Isis and Minerva: The dialogue between the "Egyptian" and "Graeco-Roman" aspects of the Sanctuary of Isis at Beneventum, in L. Bricault and M.J. Versluys (eds.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality*

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2014 | DOI 10.1163/9789004278271_011

We have two main paths of investigation at our disposal to answer these questions: the study of documentation from the Italic peninsula or the Imperial provinces besides Egypt, and the study of documentation from Egypt itself. It is methodologically difficult to connect these two aspects,[4] but I believe that we can make successful attempts. It is important to follow these two paths simultaneously in order to observe the acquisition of Egyptian ideas into the Roman world and the way in which they were understood, as well as the effort that was required for them to be made to function in their new context. Studying these cultural connections is worthwhile not only because they can reveal the cultural relationship that existed between Rome and Egypt, but also because they provide information about the Roman attitude towards other cultures within the Empire more in general.

The presence of Egyptian specialists in Rome (priests, artisans etc.)—sometimes attestable, sometimes hypothetical—formed the direct link between Italy and Egypt. What seems to be clear in light of recent studies is the fact that, especially at the more privileged levels and during certain periods when foreign specialists worked for the highest commissions, Egyptian materials were chosen to be transported to Rome (or were processed and manufactured in Rome itself) with specific intentions and supported by a very precise knowledge about Egyptian realities.[5] Egyptian culture in Rome documents traits of

---

between local and global (Palermo 2012) 93–122, and M.J. Versluys, Egypt as Part of the Roman *koine*: mnemohistory and the Iseum Campense in Rome, in J.F. Quack and C. Witschel (eds.), *Religious flows in the Roman Empire* (*Orientalische Religionen in der Antike*) (forthcoming).

4 See, in general, M.J. Versluys, Understanding Egypt in Egypt and beyond, in L. Bricault and M.J. Versluys (eds.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27–29, 2008, Michel Malaise in honorem* (Leiden & Boston 2010) 7–36.

5 This is the general picture that emerges from my own work: G. Capriotti Vittozzi, *L'Egitto a Roma*, with previous bibliography, Ead., Un cinocefalo verde e il dio Ptah a Boccea, *Bullettino della Commissione Archeologica Comunale di Roma* 107 (2006) 115–126, Ead., Elementi egizi nel Codice Ottoboniano Latino 3105, *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 13 (2006) 103–117, Ead., Una statua di Bes al Museo Gregoriano Egizio, *Bollettino. Monumenti, musei e gallerie pontificie* 25 (2006) 53–78, Ead., La statua di Atum da Ercolano e la città di Kher-Aha, *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente Antico*, 25 (2008) 95–114, Ead., Una enigmatica figura nel Codice Ferrajoli 513 e una lampada da Canosa: aspetti della magia di origine egizia, *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* 15 (2008) 101–127, Ead., Cultes isiaques près du Mont Soracte. Kircheriana nova, in L. Bricault (ed.), *Bibliotheca Isiaca* I (Bordeaux 2008) 31–37, Ead., L'imperatore Adriano e la religione egizia alla luce delle recenti scoperte, in G. Gnoli and G. Sfameni Gasparro (eds.), *Potere e religione nel mondo indo-mediterraneo tra Ellenismo e tarda antichità. Atti dell'Incontro di studio della Società Italiana di Storia delle Religioni, Roma—ISIAO 28–29 ottobre 2004* (Roma 2009) 49–74, Ead., L'Egitto a Praeneste:

originality and creativity, and we know that creativity comes forth from knowledge, or at least from some kind of understanding. Therefore, I believe it is necessary to relate, or at least make an effort to relate, the data regarding Imperial undertakings in Egypt on the one hand with information about Egyptian and egyptianising materials that were diffused out of Egypt on the other. We better understand the meaning of Aegyptiaca, Nilotica, or Pharaonica[6] found outside of Egypt when taking into account what happens in Egypt itself in the Imperial period and vice versa: I see this as a game of mutual illumination born out of the data. In addition other factors and mediators may have played an important role, though less direct; such as certain philosophical developments as, for example, Platonism.[7]

The relationship between the Flavian dynasty and Egypt has been dealt with before, in particular with regard to the interventions at the Iseum Campense.[8] In this article I will review (part of) the evidence in the light of relations between power, politics and the cults of Isis. Especially under the Flavians these three concepts seem to be intimately linked. In analysing their relation I will follow what could be called an "Egyptological" point of view, which means that I will

---

alcune note, *Mediterranea* 6 (2009) 79–97, Ead., La statua di Sethi I da Grottaferrata, *Accademia delle Scienze di Torino. Atti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche* 144 (2010) 139–159, Ead., Amenemhat III a Roma, *Études et travaux* 25 (2012) 51–63, Ead., Lampade e visioni. Forme oracolari di origine egizia, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* 79/1 (2013) 47–59, Ead., Horo, Osiri, Antinoo e le lampade magiche: elementi di magia egizia nel mondo romano, in M. Piranomonte and F. Marco Simón (eds.), *Contesti magici - Contextos mágicos* (Roma 2012) 283–287.

6 M. Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques* (Bruxelles 2005) 201–220.

7 M. Broze, La réinterprétation du modèle hiéroglyphique chez les philosophes de langue grecque, in L. Morra and C. Bazzanella (eds.), *Philosophers and Hieroglyphs* (Torino 2003) 35–49.

8 K. Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian* (Heidelberg 1994), S. Adamo Muscettola, I Flavi tra Iside e Cibele, in S. Adamo Muscettola and S. De Caro (eds.), *Alla ricerca di Iside. Atti della giornata di studio, Napoli 4 giugno 1993*, *PP* 49 (1994) 83–118, M.J. Versluys, The sanctuary of Isis on the Campus Martius in Rome, *BABesch* 72 (1997) 159–169, F.E. Brenk, The Isis Campensis of Katja Lembke, in N. Blanc and A. Buisson (eds.), *Imago antiquitatis. Religions et iconographie du monde romain. Mélanges offerts à Robert Turcan* (Paris 1999) 133–143, Id., Osirian Reflections. Second Thoughts on the Isaeum Campense at Rome, in P. Defosse (éd.), *Hommages à Carl Deroux, 4. Archéologie et histoire de l'art, religion* (Bruxelles 2003) 291–301, V. Gasparini, I culti egizi, in F. Coarelli (ed.), *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi. Catalogo della mostra, Roma, 27 marzo 2009–10 gennaio 2010* (Roma 2009) 348–353, S. Pfeiffer, Ägypten in der Selbstdarstellung der Flavier, in N. Kramer and C. Reitz (eds.), *Tradition und Erneuerung. Mediale Strategien in der Zeit der Flavier* (Berlin & New York 2010) 273–288, and Versluys, *Egypt as Part of the Roman* koine.

each time investigate the "mutual illumination" defined above and compare with one another Roman and Egyptian contexts and realities systematically.

First I will discuss what could be called the "Egyptian" birth of the Flavian dynasty and look at how the *Flavii*, in particular Vespasian, used the concept of Pharaonic kingship. We will then shift our attention to Domitian and look at what the Emperor achieved in Egypt, in particular in Philae and Karnak and how that resonates in Rome in terms of relations between power, politics and the cults of Isis. A third section discusses the Iseum Campense in Rome and the well-known Ariccia relief, for which I will present a novel interpretation of (part of) the iconography. In the conclusion I will try and summarise why and how Egypt mattered to the Flavians.

The "Egyptian" Birth of the Flavian Dynasty and Their "Pharaonic" Legitimacy of Power

Literary sources concerning the Flavian dynasty emphasise the employment of Egyptian traditions with regard to the legitimacy of power in the form of possible oracular implications.[9] The Flavian dynasty was born under the protection of Serapis because of Vespasian's famous visit to the Serapeum in Alexandria. P. Derchain[10] has thoroughly analysed the Roman sources in relation to that event from an Egyptological point of view. In Alexandria the rites and miracles, with Vespasian as protagonist during his visit at the Serapeum, were interpreted as a genuine coronation. Roman authors probably used a different interpretation of the events, so that Alexandria did not play the role of officially designating the new Emperor, a role that belonged to the Roman Senate. Derchain, however, demonstrates that the rites allegedly taking place at the Serapeum were clearly pharaonic in nature. With the events at the Serapeum, Vespasian put himself in a tradition of foreign sovereigns about whom we know that they, upon their arrival in Egypt, placed themselves in the pharaonic tradition in order to be recognised as king of the land of the Nile. Derchain (correctly in my view) analysed the famous hieroglyphic stela of Piankhy (a Nubian ruler from the XXVth dynasty) as a parallel to the events surrounding Vespasian. To give but one example of the similarities: Suetonius recalls how crowns, flowers

9 Suet., *Vesp*. 7, Tac., *Hist.* IV 82, Philostr., *VA* V 28, D.C. 66, 8,1.

10 P. Derchain, J. Hubaux, Vespasien au Sérapéum, *Latomus* XII (1953) 38–52, P. Derchain, La visite de Vespasien au Sérapéum d'Alexandrie, *Chronique d'Égypte* 28 (1953) 261–279, A. Henrichs, Vespasian's Visit to Alexandria, *ZPE* 3 (1968) 51–80, Pfeiffer, *Ägypten in der Selbstdarstellung der Flavier*.

and cakes were offered to Vespasian; exactly the same rites are described in the stela of Piankhy, where they are related to the access of the temple by the sovereign. The events at the Serapeum highlight the role of the divine in the selection and recognition of a new pharaoh. This practice has a long tradition in Egypt, is well attested from the New Kingdom onwards[11] and can also be recognised in the visit of Alexander the Great to the temple of Amon in Siwa.[12] Other connections between the Flavian conduct and royal traditions can be recognised as well. Suetonius[13] tells us that Titus, on his return from Judea, visited Memphis before becoming Emperor.[14] He made offerings to Apis and donned the diadem, which gave rise to malignant suspicions about his royal ambitions. Titus' actions at Memphis should be considered as part of a tradition that, according already to Arrianus, also involved Alexander the Great.[15] On the other hand, a negative tradition likewise existed in regard to Apis. This related to Cambyses and served to stigmatise the behaviour of the abominable sovereign who did not respect the divine bull.[16] Performing temple rituals, honouring of the gods, and the restoration and construction of temples were considered to be the Pharaoh's duties and qualifications: it seems evident that Vespasian and Titus had themselves placed into this tradition.

In case of Vespasian, another event in Egypt played an oracular role in regard to his accession to the throne: this was the extraordinary flood that accompanied his arrival in the country of the Nile.[17] Temple rituals and the proper functioning of the productive mechanism of the universe were closely related in Egyptian culture and apparently, so the message was, Vespasian took good care. The so-called *palaestra* of Herculaneum, recently identified as a place of

11 K. Jansen-Winkeln, Die Wahl des Königs durch Orakel in der 20. Dynastie, *Bulletin de la Société d'égyptologie de Genève* 23 (1999) 51–61.

12 G. Capriotti Vittozzi, Note sull'immagine di Alessandro Magno in Egitto, in *Atti del V Convegno Nazionale di Egittologia e Papirologia, Firenze 10–12 dicembre 1999* (Firenze 2000) 27–53, E. Winter, Alexander der Große als Pharao in ägyptischen Tempeln, in H. Beck, P.C. Bol, and M. Bückling (eds.), *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung* (Frankfurt a. M. & Tübingen 2005) 204–215. L. Bricault, Alexandre et l'Égypte, in: G. Dorival, Ch. Méla, and Fr. Möri (eds.), *Alexandrie la Divine* (Geneva 2013) 76–81.

13 *Tit*. V 4.

14 Cf. J.-C. Grenier, Les inscriptions hiéroglyphiques de l'obélisque Pamphili, *MEFRA* 99 (1987) 959.

15 Arr., *An*. III 1, *Romance of Alexander* I 34. On earlier histories about Augustus and Germanicus, see Grenier, *L'obélisque Pamphili*, 959, note 43.

16 Hdt., III 27–29.

17 D.C. 66, 8,1, Derchain, *La visite de Vespasien*, 263, M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie* (Leiden 1972) 408.

FIGURE 10.1 *Antiquarium of Herculanum, inv. 77449. Statue of the god Atum* (*Photo by M.D. Vittozzi. Courtesy of the Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Napoli e Pompei*).

Isis worship particularly favoured by Vespasian,[18] appears to suggest a connection, even if indirectly, with that event. Here was discovered a statue of Atum from Kher-Aha (Fig. 10.1),[19] an important cult place near Memphis, where according to the Egyptian tradition the northern sources of the Nile were located. Major celebrations were held here for the arrival of the flood. Atum,

18 Gasparini, *La "Palestra" d'Herculanum*.

19 Capriotti Vittozzi, *La statua di Atum da Ercolano*.

the creator god that arose from Nun, the primordial ocean, was worshipped at Kher-Aha and the statue found at Herculaneum probably came from the temple complex that included the *ỉmḥt* (the cave of the source of the Nile) as well as an important Nilometer. The feast of the flood at Kher-Aha was still very important in the Roman period up until modern times. I would suggest that the removal of a statue from such a place testifies to specific intentions; its display in Herculaneum seems to have deliberately referred to the important event of the extraordinary flood. The location of the statue in Herculaneum is significant because of Vespasian's connection to the place: through the presence of Isis and the Mater Deum, there seems to have existed a particular connotation with the principate of the Flavians.[20]

Lastly, another event is significant: the choice of Vespasian and Titus to spend the night before the triumph of 71 AD at the Iseum Campense.[21] We know this fact only from a short passage that is difficult to assess.[22] We must remember, however, that sleeping in the vicinity of a deity had a strong oracular significance in the Egyptian tradition;[23] something that continued to play a role in the Roman cults of Isis.[24]

There is interesting data in regard to the type of pharaonic kingship that was attributed to the principate of Domitian. In particular, the inscription on the so-called obelisk of Domitian now on Piazza Navona is rich in information (Fig. 10.2).[25] J.-C. Grenier, in his analysis of the text, already highlighted the importance of dynastic aspects by pointing out that the content of the

20 On this connection, F. Colin, L'Isis "dynastique" et la mère des dieux phrygienne. Essai d'analyse d'un processus d'interaction culturelle, *ZPE* 102 (1994) 271–295. On the case of the Flavians in connection to Isis and Mater Deum, F. Colin, Domitien, Julie et Isis au pays des Hirpins : (CIL IX 1153 et l'obélisque de Bénévent), *Chronique d'Égypte* 68 (1993) 247–260, L. Bricault, Mater Deum et Isis, *Pallas* 84 (2010) 265–284, Gasparini, *La "Palestra" d'Herculanum*.

21 Jos., *BJ* VII 123.

22 For a clarification and interpretation of this ambiguous source, Colin, *Domitien, Julie et Isis* 252.

23 S. Sauneron, Les songes et leur interprétation dans l'Egypte ancienne, in *Les songes et leur interprétation* (Paris 1959) 17–61, E. Bresciani, *La porta dei sogni: interpreti e sognatori nell'antico Egitto* (Torino 2005).

24 Apul., *Met*. XI.

25 For the text, see: Grenier, *L'obélisque Pamphili*, 937–961, E.M. Ciampini, *Gli obelischi iscritti di Roma* (Roma 2004) 156–167, Id., The Pamphili Obelisk: Two Notes on Pharaonic Elements in Domitian Ideology, in M. Sanader and A.R. Miočevič (eds.), *Religija i mit kao poticaj provincijalnoi plastici. Akti VIII. Međunarodnog kolokvija o problemima rimskog provincijalnog umjetničkog stvaralaštva, Religion and Myth as an Impetus for the Roman Provincial Culture. The Proceedings of the 8th International Colloquium on Problems of Roman Provincial Art* (Zagreb 2005) 399–402.

FIGURE 10.2 *Rome, Piazza Navona, Fontana dei Fiumi, obelisk of Domitian* (*Photo by M.D. Vittozzi*)

inscription is not simply a copy of ancient conventional formulas. Certainly, the text recounts the pharaonic tradition of presenting the sovereign as someone who rejects chaos and subdues enemies; who protects the gods in their sanctuaries; who constructs and restores temples; and whose greatness pervades the cosmos. On the other hand, however, there are several important passages that have been formulated specifically *ad hoc*. The divine descent of the Pharaoh is identified in connection to (the royal status of) Vespasian and Titus.[26] In addition, the divine birth of Domitian is expressed by the presence of maternal divinities (including Isis) in both the text and the images of the *pyramidion*. In his turn E. Ciampini has noted the relationship between the role of goddesses on the obelisk of Domitian and Ptolemaic texts, in particular those from the *mammisi* at Dendera.[27] The scene of divine breastfeeding, described in the text on the obelisk,[28] is closely associated with royalty, not only in regard to the divine birth, but also in regard to its role in the coronation rites.[29] The attention paid on the obelisk to the royal status of Domitian and his predecessors, expressed according to tradition but in a rather unusual way, can also be noted in the particular choice to designate the *gens* of the Emperor with the Egyptian term *ka*.[30] The Egyptian concept of the royal *ka* has a long tradition, expressed in particular at the temple of Luxor,[31] and constitutes a connection between the sovereign and his ancestors. Therefore the choice appears to have been made especially in relation to the importance of Titus and Vespasian in the text. Where the text recounts how Domitian "restored what was in ruins and filled what was empty" we could recognise a reference to the work conducted

26 Grenier, *L'obélisque Pamphili*, 949. The scholar recognises an explicit mention of specific dynastic events.

27 Ciampini, *The Pamphili Obelisk*, 399–400.

28 Grenier, *L'obélisque Pamphili*, 945, Ciampini, *Gli obelischi*, 167 (H.32).

29 J. Leclant, Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les Textes des Pyramides, *JNES* 10 (1951) 123–127, id., Le rôle de l'allaitement dans le cérémonial pharaonique du couronnement, in H. Franke (ed.), *Akten des vierundzwanzigsten Internationalen Orientalisten-Kongress, München 18. August bis 4. September 1957* (Wiesbaden 1959) 69–71, Id., The Suckling of the Pharaoh as a Part of the Coronation Rites in Ancient Egypt/Le rôle de l'allaitement dans le cérémonial pharaonique du couronnement, in *Proceedings of the IXth International Congress for the History of Religions, Tokyo and Kyoto 1958, August 27th–September 9th* (Tokyo 1960) 135–145, Id., Sur un contrepoids de menat au nom de Taharqa. Allaitement et "apparition" royale, in *Mélanges Mariette* (Le Caire 1961) 251–284.

30 Grenier, *L'obélisque Pamphili*, 939, Ciampini, *The Pamphili Obelisk*, 400–402.

31 L. Bell, Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka, *JNES* 44 (1985) 251–294.

by Domitian at the Iseum Campense after it was destroyed by fire in 80.[32] As pointed out by Grenier, the text is born from a long tradition that comes from the Ptolemies and the earliest Ramses. However, it shows a considerable creative capacity from the circle of priests who were able to relate to the past but simultaneously adapted these traditional concepts for present-day concerns. These religious specialists probably worked in Rome.

What may seems to be simple literary *topoi*, therefore, are in fact creative appropriations with a strong relation to their historical context. One passage in the text that might be brought into connection with a specific historical event relates that "the earth trembles (*sḏ3 t3*) out of fear for him".[33] In the first place this seems to be a typical ideological expression, but it can also be understood differently when taking into account that in 51 AD, Domitian's birth year, there was a powerful earthquake in Rome—something that has been well attested by various sources.[34] A similar case can be found in earlier royal texts from the time of Ramses II,[35] wherein a real earthquake is interpreted according to the royal ideology. The reference, in the text, to an important, contemporary Roman event would be another indication that, indeed, the inscription was designed in Rome.[36]

Domitian at Philae and Karnak

We know something of the presence of Vespasian and Titus in Egypt, but we do not have any data about Domitian undertaking a journey to the Nile. On the other hand, there is good Roman documentation regarding Domitian and relations between power, politics and Egypt that goes hand in hand with Egyptian sources showing a clear Imperial commitment from his part at several temple sites.[37] We will present several case studies where Domitian's presence can be found in the documentation, starting with a nod to the important temple of Isis

32 Grenier, *L'obélisque Pamphili*, 952. On the Iseum Campense in the time of Domitian, see: Lembke, *Das Iseum Campense*.

33 Grenier, *L'obélisque Pamphili*, 941, Ciampini, *Gli obelischi* 161 (H.15).

34 E. Guidoboni, *Catalogue of Ancient Earthquakes in the Mediterranean Area up to the 10th Century* (Rome 1994) 191.

35 O. Goelet, The Blessing of Ptah, in E. Bleiberg and R. Freed (eds.), *Fragments of a Shattered Visage. The Proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great* (Memphis TN 1993) 28–37.

36 I wish to thank V.P.-M. Laisney for bringing to my attention this conclusion.

37 D. Klotz, Domitian at the Contra-Temple of Karnak, *ZÄS* 135 (2008) 64.

FIGURE 10.3–10.4 *Florence, Museo Egizio, inv. 8650. Pharaonic head from Philae* (*Courtesy of the Ministero per i Beni e le Attività Culturali—Soprintendenza ai Beni Archeologici della Toscana*)

at Philae. The site seems of particular interest for this research on the "mutual illumination" of documentation from Egypt and Rome. Several scholars have underlined correspondances between the Iseum Campense and the important Isis temple at the southern borders.[38] In that area, interventions from the time of Domitian have been recognised at Aswan,[39] while the Emperor's name has been read at Philae.[40] From that island also comes a royal head, currently at

38 Brenk, *The Isis Campensis of Katja Lembke*, with previous bibliography.

39 Klotz, *Domitian at the Contra-Temple of Karnak*, 64, note 16.

40 A. Roccati, A. Giammarusti, *File. Storia e vita di un santuario* (Novara 1980) 74, J.-C. Grenier, *Les titulatures des empereurs romains dans les documents en langue égyptienne* (Bruxelles 1989) 42, E1, B. Porter, R.L.B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian* VI (Oxford 1939) 229–231.

the Museum of Florence (Fig. 10.3–10.4),[41] which might be put in relation to the well-known statue of Domitian from Beneventum.[42]

D. Klotz has observed building activities from the period of Domitian in the east area of Karnak.[43] This was very much a solar area—Heliopolitan, one might say—dominated by the singular obelisk that is currently at the Lateran in Rome. This monolith was a cult object. Domitian's interest in the area may be put in relation to the interest shown by Domitian for the cult of the sun in Rome, in particular to his installation of the obelisk that is now at Piazza Navona, which also appears to have been a singular obelisk and not part of a couple. The east area of Karnak was dedicated to a popular cult of "Amon who hears prayers"; it seems that there was a rather direct connection between believer and deity here. Klotz notes correctly that it is surprising that the text added to this structure in the time of Domitian, however, makes no mention of this particular form of the deity.[44] The scholar also points out how in a hymn (Text 1) specific attention is given to the royal Ka, in line with preceding traditions.[45] On the other hand, the Domitian texts from this area in Karnak correspond with a particular apotropaic requirement: the massacre of the enemies of the sun on the eastern horizon.[46] A few years ago, I suggested a possible relationship between an unusual head in pink granite purchased in Luxor—characterised by the tall hat, the feathers and solar disc of Amon-Ra and by

41 Florence, Museo Egizio, n. 8650. G. Capriotti Vittozzi, Una testa faraonica da File al Museo di Firenze, in N. Bonacasa et alii (eds.), *Faraoni come dei, Tolemei come Faraoni. Atti del V Congresso Internazionale Italo-Egiziano, Torino 8–12 dicembre 2001* (Torino – Palermo 2003) 340–346.

42 For which see lastly R. Pirelli, I. Bragantini, *Il culto di Iside a Benevento* (Milano 2007) and further below.

43 Klotz, *Domitian at the Contra-Temple of Karnak*, 63–77.

44 Ibid., 67.

45 Ibid., 68–69. See also L. Bell, Divine Kingship and the Theology of the Obelisk Cult in the Temples of Thebes, in H. Beinlich (ed.), *5. Ägyptologische Tempeltagung, Würzburg, 23.–26. September 1999* (Wiesbaden 2002) 17–46.

46 Klotz, *Domitian at the Contra-Temple of Karnak*, 75–77. In this case, the vengeful role of Amon can be connected to the use of administering justice at temple gates. However, this unusual choice raises the question of the special interest in enemies as chaotic forces threatening the eastern horizon, in the light of the military events during Domitian's principate. The obelisks at Beneventum were erected after the Emperor's return from the military campaign on the eastern Danube front: H.W. Müller, *Il culto di Iside nell'antica Benevento* (Benevento 1971) (= *Der Isiskult im antiken Benevent und Katalog der Skulpturen aus den ägyptischen Heiligtümern im Museo del Sannio zu Benevent*, Berlin 1969), 15.

FIGURE 10.5 *Munich Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst, n. GL 68. Head of the god Amon (after D. Wildung (Hrg.),* Sudan: antike Königreiche am Nil. Ausst. Kat. München 1996*, (Tübingen 1996) 276).*

ram's horns, (Fig. 10.5)[47]—and the statue depicting Domitian at Beneventum.[48] If this relationship indeed exists, then the pink granite head (that, in my view,

47 Munich, Staatliche Sammlung Ägyptischer Kunst, n. GL 68. D. Wildung (ed.), *Sudan. Antike Königreiche am Nil. Ausstellung Katalog München 1996* (Tübingen 1996) 276, cat. 293.

48 Benevento, Museo Provinciale del Sannio, n. 1903. Müller, *Il culto di Iside* 55–56, cat. 260, pl. VIII.1 and XIX, E. Arslan (ed.), *Iside. Il mito, il mistero, la magia. Catalogo della mostra a Milano, Palazzo Reale 22 febbraio–1 giugno 1997* (Milano 1997) 504, cat. V.188.

is connected to the iconographic model for the Beneventum statue) should probably be connected to this eastern area of Karnak.

Domitian's interest in the cult of the sun and its pharaonic origin thus corresponds with both the obelisk at Piazza Navona, which clearly highlights the solar physiognomy of the Emperor,[49] and the east area of Karnak. It is important to recall that also Augustus had shown interest in the solar area of Karnak. According to Ammianus Marcellinus[50] he planned to bring to Rome the (unique) obelisk that was worshiped there; moreover we know of a colossal statue of Augustus as Pharaoh from Karnak.[51] Further proof of Domitian's interest in Egyptian places related to the sun cult comes from the statue of Sethi I from Grottaferrata, which was reused in a medieval building next to a large villa attributed to Lucius Funisulanus Vettonianus, a person of high rank among the entourage of Domitian. One of his close family members, Funisulana Vettulla, was the wife of C. Tettius Africanus, the Prefect of Egypt in the time of Domitian.[52] The statue was originally located in Heliopolis[53] and we can presume that a prominent figure from that particular entourage took it away from the solar temple. Its new location in a villa suggests the existence of a place connected to pharaonic (Imperial?) cult.[54]

Egyptian Knowledge and the Iseum Campense: Isis as the Lady of Secret Wisdom?

An area of particular interest at the time of Domitian was that of Middle Egypt, roughly between Hermopolis Magna and Panopolis. In the present-day region

49 Among other things, he is defined as "living effigy of Ra" (*'nh hr'*): Ciampini, *Gli obelischi* 167 (H.31).

50 XVII 4, 12–15.

51 V.M. Strocka, Augustus als Pharao, in R. A. Stucky (*ed.*), *Eikones. Studien zum griechischen und römischen Bildnis. Hans Jucker zum sechzigsten Geburtstag gewidmet* (Bern 1980) 177–180. On Augustus as a model for the Flavians, also in this respect, see Versluys, *Egypt as Part of the Roman* koine.

52 Capriotti Vittozzi, *La statua di Sethi I da Grottaferrata*.

53 On the choice for bringing sculpture to Rome as particularly significant of the place of origin: P. Gallo, I babbuini di Thot il toro: da Busiri al Campidoglio, *Revue d'égyptologie* 42 (1991) 256–260, Capriotti Vittozzi, *L'Egitto a Roma* 48–49.

54 For a place dedicated to the pharaonic Imperial cult in the Horti Sallustiani (dated by Grenier to the time of Caligula), see J.-C. Grenier, Notes isiaques I, *Bollettino. Monumenti, musei e gallerie pontificie* 9 (1989) 21–33.

of Akhmim (Panopolis)[55] Domitian's name is found at Dush, in the oasis of Kharga. Dush was connected to Panopolis by ways of a track. Grenier has suggested a relationship between the inscription on the obelisk of Domitian and another inscription from Dush which may be attributed to the circle of priests at Panopolis.[56]

Interesting data on how the Flavians reconstructed their pharaonic kingship between Egypt and Rome also originate from Hermopolis Magna. The god of the city, Thot, held great importance in the Egyptian pantheon as the lord of writing and wisdom; and he fulfilled the role of vizier in close vicinity to the sun god. Thot's appearance in the archaeological documentation from Isiac contexts outside of Egypt is rare.[57] The data at our disposal mainly show his assimilation to Hermes in the form of Hermes Trismegistos. The site of Hermopolis Magna was particularly important in the Roman period, as demonstrated by the nearby development of Antinopolis. Thot, the great god of the city, known traditionally in the form of an ibis or a baboon (Fig. 10.6), passed into Graeco-Roman culture through his identification with the Greek Hermes. The Egyptian origin of Hermes-Trismegistos has been thoroughly demonstrated.[58] Moving through the Mediterranean world, from Greek and Roman to Judean interpretations and from Islamic literature to medieval Europe, this figure descended from an Egyptian deity and carried with him a rich corpus of hermetic texts wherein his Egyptian origin can be recognised. As M. Broze correctly observed, the function of Toth, lord of hieroglyphs and

55 Grenier, *L'obélisque Pamphili*, 945, Klotz, *Domitian at the Contra-Temple of Karnak*, 64.

56 Grenier, *L'obélisque Pamphili*, 945, nota 19. Interestingly, P. Derchain observed something similar in regard to the inscription of the obelisk of Antinous. He assumed the author came from Panopolis: P. Derchain, *Le dernier obélisque* (Bruxelles 1987).

57 See for example, for the time of Marcus Aurelius, J.-C. Grenier, À propos d'un bas-relief égyptisant du Museo Gregoriano Egizio, in Y. Le Bohec et alii (eds.), *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de M. Le Glay* (Bruxelles 1994) 669–674, and recently E. La Rocca, The Colossal Herms at Villa Borghese and the Temple of Hermes/Thoth: a Chapter of Religious History at the Time of Marcus Aurelius, in *Methods of Approach and Research in Ancient Greek and Roman Sculpture* (Athens 2007) 71–91.

58 We cite here only J. Quaegebeur, Thot-Hermès, le dieu le plus grand!, in A. Guillaumont (ed.), *Hommages à Francois Daumas* II (Montpellier 1986) 525–544, with previous bibliography, G. Fowden, *The Egyptian Hermes: a Historical Approach to the Late Pagan Mind* (Cambridge 1986), E. Hornung, *Das esoterische Ägypten: Das geheime Wissen der Ägypter und sein Einfluß auf das Abendland* (München 1999), Broze, *La réinterprétation*, S.H. Aufrère, *Thot Hermès l'Egyptien: de l'infiniment grand à l'infiniment petit* (Paris 2008), F. Ebeling, *Das Geheimnis des Hermes Trismegistos. Geschichte des Hermetismus von der Antike bis zur Neuzeit* (München 2009).

FIGURE 10.6 *Hermopolis Magna, Temple of Thot, colossal sculpture of baboon* (*photo by G. Capriotti Vittozzi*).

therefore lord of the secret knowledge of the House of Life in the Egyptian temple environment, corresponds with the function of Hermes Trismegistos as the dispenser of invisible knowledge.[59] The importance of Hermes Trismegistos as keeper of an ancient wisdom that was only reserved for a selected group thus appeared throughout Antiquity and beyond. What S. Aufrère defines as a thread of Ariadne appearing throughout Egyptian literature,[60] can also be found in the demotic text called *The book of Thot*[61] and is subsequently poured into the *Corpus Hermeticum*. The *Books of Hermes* are cited by Plutarch[62] and by Clement of Alexandria.[63] The aretalogy of Kyme[64] expresses an explicit connection linking Isis to Hermes as lord of writing and the sacred word, and therefore also of the performing and demiurgic word. At the beginning of the text one reads: "I was taught by Hermes, and with Hermes I devised letters . . .".[65]

---

59 Broze, *La réinterprétation*, 37.

60 Aufrère, *Thot Hermès*, 331.

61 R.L. Jasnow, K.-T. Zauzich, *The Ancient Egyptian Book of Thoth. A Demotic Discourse on Knowledge and Pendant to the Classical Hermetica* (Wiesbaden 2005).

62 *De Iside et Osiride* 61.

63 *Strom*. VI 4, 35–37.

64 Only this particular case is mentioned as example. For the existence of parallel passages (eg. the aretalogy of Maronea) and for the discussion on the relationship between Greek aretalogies and Egyptian texts, see the overview of the debate and bibliography recently provided by J.J. Clauss, *A Companion to Hellenistic Literature* (New York 2010) 443–445. For egyptological part, see e.g. L.V. Žabkar, *Hymns to Isis in her Temple at Philae* (Hanover 1988) 135–160, and, above all, J.F. Quack, "Ich bin Isis, die Herrin der Beiden Länder". Versuch zum demotischen Hintergrund der memphitischen Isisaretalogie, in S. Meyer (ed.), *Egypt—Temple of the Whole World. Studies in Honour of Jan Assmann* (Leiden 2003) 319–365 on parallels in demotic literature. In addition see T.M. Dousa, Imagining Isis: on Some Continuities and Discontinuities in the Image of Isis in Greek Hymns and Demotic Texts, in K. Ryholt (ed.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies. Copenhagen, 23–27 August 1999* (Copenhague 2002) 149–184, H. Kockelmann, *Praising the Goddess: A Comparative and Annotated Re-edition of Six Demotic Hymns and Praises Addressed to Isis* (Berlin & New York 2008), I.S. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism* (Cambridge, New York & Melbourne 2011) 142–207. Recently, G. Sfameni Gasparro returned to the problem of the relationship between Greek aretalogy and Egyptian texts. She effectively points out: "The problem should not be viewed in terms of 'origins' or 'models', but rather of the persistence of some traditions and changes in religious mentality, partial analogies and differences in environments and ideological perspectives" (G. Sfameni Gasparro, The Hellenistic Face of Isis: Cosmic and Saviour Goddess, in Bricault et alii (eds.) *Nile into Tiber*, 68).

65 On the connection with Thot/Hermes, see: e.g. J. Quaegebeur, Diodore I,20 et les mystères d'Osiris, in T. DuQuesne (ed.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B.H. Stricker on*

In his various reinterpretations, Thot was thus an important figure in Roman culture. But did he also relate to Flavian kingship?

The noteworthy presence of baboons in temple of Isis in Benevento as well as in Rome generally refers to Thot.[66] The presence of ibises in Egyptian temples, as displayed, for instance, in the well-known Herculaneum paintings and in the relief of Ariccia, seems to refer to Thot as well. Another example of his presence is the recent discovery of sculptures at the Villa Adriana.[67] In the past figures like baboons and ibises often were interpreted as simply belonging to an Egyptian setting. I propose, however, that we also should try and understand them in a more complex way. In particular the famous relief of Ariccia is an important source in this respect; not only for our understanding of the Isiac context, but also and more specifically for the presence of images that in some way can be recognised as Hermopolitan (Fig. 10.7).[68] The relief has been widely discussed and is well known. K. Lembke has proposed a date in the late first century A.D. and she sees a clear connection with the Iseum Campense.[69] In the upper part of the relief (Fig. 10.7), a sort of portico can be seen wherein we can make out six niches (chapels?), each occupied by a figure. The largest space, in the middle, shows a female figure on a throne holding a scroll on her knees. In the niches on the side we find, symmetrically, two pairs of baboons crouched at each side of a human figure in similar position. The one on the left, with a beard, can be identified as Bes; the one on the right, hairless, is perhaps a form of Patek.[70] The goddess on the throne has correctly been identified as an image of Isis, but the scroll on her knees requires attention. It seems to

---

his 85th birthday (Oxford 1995) 157–181, Žabkar, *Hymns*, 149, Quack, *"Ich bin Isis"*, 340–341, Aufrère, *Thot Hermès,* 89, 246, 280, 284. It would pass through the assimilation with Seshat (S. Morenz, *Egyptian Religion* (Ithaca N.Y. 1973) 336 note 21).

66 Capriotti Vittozzi, *Un cinocefalo verde e il dio Ptah*, 115–126.

67 Z. Mari, Antinoo a Villa Adriana, in M. Sapelli Ragni (ed.), *Antinoo. Il fascino della bellezza* (Milano 2012) 84 e 87, fig. 14.

68 Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. 77255.

69 K. Lembke, Ein Relief aus Ariccia und seine Geschichte, *MDAI(R)* 101 (1994) 97–102. More recently, a dating to the Hadrianic period has also been proposed (M. Bommas, Sargfragment, sogennantes Ariccia-Relief, in Beck, Bol, and Bückling (eds.), *Ägypten Griechenland Rom*, 640–641, note 224). I thank K. Lembke for her willingness to share the considerations that led her to reaffirm the position that takes into account the context of the discovery of a tile with the stamp of C. Domitius Arignotus characterized by a sistrum, an artefact that can be dated with clarity. On this, see also L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes Isiaques* (*RICIS*) (Paris 2005) 503/0401.

70 Capriotti Vittozzi, *Una statua di Bes al Museo Gregoriano Egizio*, 53–78.

FIGURE 10.7 *Relief from Ariccia. Museo Nazionale Romano, Palazzo Altemps, inv. 77255. (Photo by M.D. Vittozzi. Courtesy of the Ministero per i Beni e le Attività Culturali—Soprintendenza Speciale per i Beni Archeologici di Roma)*

suggest that we are facing the goddess in the capacity of Lady of the sacred word, closely related to Thot. The presence of the baboons at the sides confirms this hypothesis. "Besoid" figures,[71] on the other hand, are quite versatile and could also be a reference to the environment of Hermopolis.[72] It is interesting to remember that Thot had a consort, Nehemet-awy, who, in the late period, was identified as Hathor and as Isis.[73] An attestation of this goddess can be found, for example, in the inscriptions that cover a magical statue preserved at Naples, dated to the late fourth century BC, where she is depicted as a

71 G. Capriotti Vittozzi, Note su Bes. Le sculture del Metropolitan Musem of Art e del Museo Egizio di Firenze, in P. Buzi, D. Picchi, and M. Zecchi (eds.), *Aegyptiaca et Coptica. Studi in onore di Sergio Pernigotti* (Oxford 2011) 69–84.

72 It should also be kept in mind that in Hermopolis there was a temple of Bes, as is also attested by the name Besantinoupolis at a later date: L. Kákosy, Probleme der Religion im römerzeitlichen Ägypten, in *ANRW* II.18.5 (Berlin 1995) 2921, V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece* (Oxford & New York 1993) 81, J. Hammerstaedt, Photios über einen verlorenen Codex mit Autoren des vierten Jahrhunderts n. Chr. aus Mittel-bzw. Oberägypten, *ZPE* 115 (1997) 105–116.

73 A. Zivie, Nehemet-awai, in *Lexikon der Ägyptologie* 4, 390–92, J. Parlebas, *Die Göttin Nehmet-awaj* (Tübingen, 1984).

symbol of Hathor.[74] Nehemet-awy is a figure associated with Hathoric, cosmic and solar symbolisms. As such she has strong connotations with the entourage of Thot and therefore is characterised with aspects of Seshat and with a magical role. The goddess, whose name refers to her capacity as helper, was the guarantor of justice and righteousness and might be recognisable behind the Dikaiosyne of Plutarch: after having mentioned the connection between Isis and Hermes, whose daughter she might be, the author notes that the first of the Muses at Hermopolis was at the same time Isis and Justice, a wise deity that reveals the divine matters only to those who belong to a certain rank of priesthood, such as those that carry the *sacra* (*ieraphoroi*).[75] These figures of "carriers" can be identified as similar to those represented, for example, on the columns from the Iseum Campense,[76] but might also allude to the carriers of scrolls (e.g. *ḫry-ḥb*), the papyri that constitute the *sacra* par excellence, containing the divine word that expresses demiurgic power. The carrier of the scroll was probably a lector priest, who spoke the divine word and thus actualised the creative capacities of the deity. The *Books of Thot*, from the Egyptian tradition, were identified together with the *bꜣw* of Ra,[77] and therefore with the capacity to expand beyond their own sphere, to communicate with and be

74 L. Kákosy, *Egyptian Healing Statues in three Museums in Italy* (*Turin, Florence, Naples*) (Torino 1999) 31, 134, pl. XXXIX.

75 *De Iside et Osiride* 3. "Moreover, many writers have held her to be the daughter of Hermes, and many others the daughter of Prometheus, because of the belief that Prometheus is the discoverer of wisdom and forethought, and Hermes the inventor of grammar and music. For this reason they call the first of the Muses at Hermopolis Isis as well as Justice: for she is wise, as I have said, and discloses the divine mysteries to those who truly and justly have the name of 'bearers of the sacred vessels' and 'wearers of the sacred robes.' These are they who within their own soul, as though within a casket, bear the sacred writings about the gods clear of all superstition and pedantry; and they cloak them with secrecy, thus giving intimations, some dark and shadowy, some clear and bright, of their concepts about the gods, intimations of the same sort as are clearly evidenced in the wearing of the sacred garb. For this reason, too, the fact that the deceased votaries of Isis are decked with these garments is a sign that these sacred writings accompany them, and that they pass to the other world possessed of these and of naught else." (transl. Goodwin 1874 at www.perseus.tufts.edu). A. Zivie, *Lexikon der Ägyptologie* 4, 392, J. Gwyn Griffiths, Isis as Maat, Dikaiosunê, and Iustitia, in C. Berger, G. Clerc, and N. Grimal (eds.), *Hommages à Jean Leclant, 3. Études Isiaques* (Le Caire 1994) 254–264.

76 See, recently: J.F. Quack, Zum ägyptischen Ritual im Iseum Campense in Rom, in C. Metzner-Nebelsick (ed.), *Rituale in der Vorgeschichte, Antike und Gegenwart. Studien zur vorderasiatichen, prähistorischen und klassischen Archäologie, Ägyptologie, alten Geschichte, Theologie und Religionswissenschaft. Interdisziplinäre Tagung vom 1.–2. Februar 2002 an der Freien Universität Berlin* (Rahden Westf. 2003) 57–66.

77 A.H. Gardiner, The House of the Life, *JEA* 24 (1938) 162–165, 168–173.

understood by the deity.[78] The priests that carried and read these books could reach the divine sphere.

In this web of meanings between Egypt and the Graeco-Roman world, between knowledge and interpretation, the goddess from the relief of Ariccia can be recognized as having a specific character. Displayed here is Isis in a Hermopolitan connotation, as is confirmed by the presence of the baboons; Isis as the Lady of secret wisdom in her connection with Hermes-Thot. Isis also is a goddess that disperses life and protection for the faithful through that wisdom. In this light, it is particularly interesting that in the time of Domitian a small temple was constructed for Nehemet-awy at Hermopolis, east of the temple of Thot.[79] Observing all these coinciding facts does not reveal the exact details of the connections, or the precise procedures that led to their realisation. We can assume, however, that the protagonists were mainly from the priesthood sphere. These priests moved between Egypt and Rome, implementing religious projects and making interpretations of specific temple occurrences that were both geographically and religiously definable. One final observation seems useful in this respect: M. Malaise has emphasised the relationship between Isis and Minerva Chalcidica at the Iseum Campense, perhaps because of the appearance of two warrior goddesses, perhaps because of their capacity as goddesses of wisdom.[80]

Conclusion: Cultural Dialogues

Egypt mattered to the Flavians and their self-presentation. The "birth" of the dynasty was placed under the auspices of the pharaonic kingship with particular attention to some oracular features. Its continuation, and the imperial/pharaonic transition of kingship from Vespasian to Titus and Domitian, were considered from the same perspective in the inscription on the obelisk of Piazza Navona. The interest in particular Egyptian sites during the Domitian's rule may even reveal some specific features of his religious vision and imperial ideology. The area of Karnak expresses the interest of the Emperor in the solar cult. In addition, the area of Hermopolis Magna is significant for revealing some religious perspectives that may be seen reflected in the Ariccia relief. The case of Domitian, as well as the data we have for Vespasian and Titus, clearly

78 Broze, *La réinterprétation*, 38.

79 S. Snape, *A Temple of Domitian at El-Ashmunein* (London 1989), D. Arnold, *Temples of the Last Pharaohs* (Oxford 1999) 262, M. Barański, "Hajars" from El Ashmunein, in *Essays in Honour of Prof. Dr. Jadwiga Lipińska* (Warsaw 1997) 81.

80 Malaise, *Les conditions,* 416 and now Bülow-Clausen, *Domitian between Isis and Minerva*.

demonstrate how a pharaonic inspiration went hand in hand with specific Flavian choices. This appropriation of Egypt resulted, in some cases, into an Egyptian translation of Roman ideology, but also in a version of Egyptian tradition within the Imperial language. The mediation of specialists from Egypt's millennial legacy allowed for a combination of religion and Imperial ideology that was remarkably complex, with the capacity to express direct contact between the Emperor and the deity (e.g. in the case of Vespasian in Alexandria), but also the control of a powerful wisdom that was difficult to access.

Discussing the Flavians and their pharaonic kingship between Egypt and Rome shows that the dialogue between the two cultures was lively and multifaceted. Rome appropriated Egyptian material culture, even transported colossal objects such as obelisks to Rome, but this appropriation was a dialogue that is not well defined through the expression *Aegypto capta*. Moreover, the Flavian period saw very specific and new developments.[81] The cult of Isis represented a focal point; no doubt. But it must be evaluated as part of a broader phenomenon as well.[82]

In the Roman period Egyptian culture had developed for millennia and still was very much alive and able to innovate itself. It was not monolithic, but receptive and open to dialogue, even if its paths generally sprouted from its long and varied traditions. The acquisition of Egypt and its legacy by Rome initiated an interaction that resulted in a new "season" of dialectic and creativity in Egyptian culture. It is interesting to observe, for instance, that we know the complete pharaonic titles of Domitian through documentation from the Italic peninsula alone.[83] The texts on the obelisk of Domitian move between tradition and creative adaptation. On the one hand they place Domitian in the pharaonic tradition; on the other they reflect a typically Roman dynastical vision. What seems to be traditional *topoi* might, as we have seen, in this way actually be references to historical data but then expressed in the Egyptian tradition. Also hieroglyphs illustrate this proces. They raise the issue of how they were interpreted in the Greek world and, subsequently, in the Roman Mediterranean. Several scholars have asked questions about the significance of erecting an Egyptian obelisk,[84] or about having the authority to inscribe one.

81 See, more in general, Versluys, *Egypt as Part of the Roman* koine.

82 Cf. Versluys, *Understanding Egypt*, with previous bibliography and an overview of the discussion.

83 Ciampini, *The Pamphili Obelisk*, 401.

84 Recently: G. Parker, Obelisks still in Exile: Monuments Made to Measure?, in Bricault et alii (eds.), *Nile into Tiber,* 209–222, M. Swetnam-Burland, *Aegyptus Redacta*: The Egyptian Obelisk in the Augustan Campus Martius, *Art Bulletin* 92.3 (2010) 135–153.

In the Roman period, hieroglyphs increasingly fall back on their original value, which was not communicative. Hieroglyphs were not inscribed to be read but to call into existence.[85] Certainly, the obelisk of Domitian was erected so that mankind could see the monument that had been realised by the Emperor,[86] but most people certainly could not read the texts. The obelisk represented the Emperor's ability to carry gigantic monoliths from a land of ancient prestige; and thus referred back to Augustus, the first to have accomplished that, as well. The authority to inscribe a monolith signified knowledge of that ancient wisdom, something that was reserved for only few. In the case of the Montecitorio obelisk, brought to Rome by Augustus, Pliny described the hieroglyphic inscriptions as *inscripti ambo rerum naturae interpretationem Aegyptiorum philosophia continent*.[87] Ammianus Marcellinus,[88] who dealt with the inscription on the obelisk from Piazza del Popolo, likewise imported by Augustus, moves to define the symbolic figures as related to the ancient authority of original wisdom. The ability of ancient Egyptian wisdom to communicate with the gods through language and its related writing is still recognised by Iamblichus[89] and can be found in *Tractatus XVI* from the *Corpus Hermeticum* as well.[90] In the light of these examples, it can be understood that an inscribed obelisk not only expressed the extraordinary technical ability and the political and economical authority implicated by its transportation.[91] An inscribed obelisk also continued the power of Egypt and its legacy in a Roman context.

85 P. Derchain, Les hiéroglyphes à l'époque ptolémaïque, in *Phoinikeia Grammata. Lire et écrire en Méditerranée, Actes du Colloque de Liège, 15–18 novembre 1989* (Namur 1991) 243–256.

86 Ciampini, *Gli obelischi* 159 (H.5).

87 *Nat.* 36.71; translated as *The hieroglyphic inscriptions on both* [*obelisks*] *express the Egyptian philosophy on the nature of things.*

88 XVII.8.

89 *Myst.* VII 5.

90 Broze, *La réinterprétation*, 40–41.

91 Originally written as a contribution to the conference at Boulogne-sur-Mer, this paper was enriched by the discussions on that occasion as well as my participation in the study day *Beyond Egyptomania* which took place at the Dutch Institute in Rome (KNIR) on February 17, 2012; I thank in particular B. Curran and M.J. Versluys for stimulating discussions there. I am very grateful to M. van Aerde for translating my Italian article into English; to L. Bricault for bibliographic suggestions; to V. Gasparini for critical debates on the topics discussed here and to M.J. Versluys for his review of my text.

CHAPTER 11

Les cultes isiaques et les pouvoirs locaux en Italie

Valentino Gasparini

L'approche méthodologique à la base de cette contribution[1] repose sur la notion, fondamentale dans les études sur les religions gréco-romaines, d'*embeddedness*, selon le terme anglais en vigueur. L'idée issue de la pensée moderne post-Lumières selon laquelle il doit y avoir une sphère institutionnalisée et autonome appelée « religion », indépendante de la vie politique ou des questions économiques, ne peut pas être appliquée au monde antique. Dans celui-ci, la religion et les rites qui s'y rattachent ne sont pas à dissocier du contexte social dont ils font partie[2].

D'un côté, le religieux est présent dans tous les actes et toutes les décisions de la vie politique. Une distinction nette entre instances religieuses et pouvoirs publics demeure ainsi tout à fait anachronique[3]. En fait, à l'époque

1 J'exprime ici ma profonde gratitude à ceux qui ont eu la bonté de lire ce texte et de l'améliorer par leur conseils judicieux et prolifiques : Anne-Claire Bootz, Donata Villani et les professeurs Laurent Bricault, Giuseppe Camodeca, Michel Malaise et Jörg Rüpke. Le contenu, qui reste bien évidemment sous la responsabilité de l'auteur, a été développé au sein du *Kollegforschergruppe* « Religiöse Individualisierung in historischer Perspektive » du *Max-Weber-Kolleg für kultur- und sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt*.

2 Voir, à titre d'exemple, les considérations recueillies dans J. Scheid, Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales, dans : M. Dondin-Payre, M.-Th. Raepsaet-Charlier (éd.), *Cités, municipes, colonies* (Paris 1999 [2009²]) 386 et M. Dondin-Payre, Religion et identité sociale des notables dans les Trois Gaules, dans : A. Vigourt *et al.* (éd.), *Pouvoir et religion dans le monde romain, en hommage à Jean-Pierre Martin* (Paris 2006) 303, citant un passage de Cicéron (*De domo sua*, 1 : trad. P. Wuilleumier, Paris 1952) selon lequel : « [p]armi les nombreuses créations et institutions que les dieux ont inspirées à nos ancêtres [...] il n'en est pas de plus belle que leur décision de confier aux mêmes hommes le culte des dieux immortels et les intérêts supérieurs de l'État afin que les citoyens les plus éminents et les plus illustres assurent le maintien du culte par une bonne gestion de l'État et celui de l'État par une sage exégèse du culte ». Pour une critique radicale de la notion de *embeddedness* appliquée à la religion ancienne et en faveur d'une vision de la religion romaine en tant que simple catégorie redescriptive voir B. Nongbri, Dislodging "embedded" religion. A brief note on a scholarly trope, *Numen* 55 (2008) 440-460.

3 Cela ne signifie pas nier qu'à Rome il y avait, au moins avant l'époque impériale, « une séparation très nette entre prêtre et magistrat. (...) Tout l'édifice institutionnel de la République est fondé sur cette juxtaposition nécessaire de deux pouvoirs solidaires » : J. Scheid, Le prêtre et le magistrat. Réflexions sur les sacerdoces et le droit public à la fin de la République, dans :

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2014 | DOI 10.1163/9789004278271_012

hellénistique/républicaine, puis à l'époque impériale, la pratique religieuse s'est toujours révélée être un outil très efficace dans la mise en place, le maintien et le renforcement des « identités collectives », au moins d'une petite partie de la société, les élites citoyennes en Grèce et l'aristocratie à Rome. Il est donc inévitable que la gestion financière et l'organisation publique du culte par les élites n'aient pas été sans conséquence dans la synergie entre pouvoir et religion, ainsi que dans le façonnement de l'ordre social[4].

Mais, d'un autre côté, le concept de *civitas*- ou *polis*-religion émerge d'un bien plus large maillage de réseaux socio-culturels et de liens entre les acteurs : « the *polis* religion [...] linked different social systems across different levels of organisation (both local and extra-local), and integrated values and social relations, offering powerful 'rhetorics' (in place of, say, a dogma or creed) that provided members of the institution with a shared set of meanings »[5].

La *civitas*- ou *polis*-religion (ce « dynamic, networked enviroment of ritual practice »)[6] n'épuise pas l'existence d'autres activités, relations, identités et systèmes de signification, et ne limite que très partiellement, dans le cadre de ce que l'on appelle la « market-place theory »[7], la large gamme des options possibles offertes par le riche pluralisme religieux gréco-romain aux intérêts et aux choix des individus, y compris pour les pouvoirs locaux en place.

Cl. Nicolet, *Des ordres à Rome* (Paris 1984) 266 et 270. Pour l'époque impériale cf. Cl. Ando, *The matter of the gods. Religion and the Roman Empire* (Berkeley – Los Angeles 2008) 72-87.

4 *Passim* G.J. Szemler, Priesthoods and priestly careers in ancient Rome, *ANRW* II 16.3 (1986) 2314-2331 ; M. Beard, J.A. North, *Pagan priests. Religion and power in the ancient world* (Ithaca 1990) ; C. Bell, *Ritual theory, ritual practice* (New York 1992) 193-218 ; J. Rüpke, *Religion der Römer* (München 2001) ; J. Scheid, Les sénateurs et le religieux : obligations publiques et convictions privées, dans : W. Eck, M. Heil (éd.), *Senatores populi Romani. Realität und mediale Präsentation einer Führungsschicht. Kolloquium der Prosopographia Imperii Romani vom 11.-13. Juni 2004* (*Habes 40*) (Stuttgart 2005) 271-282 ; U. Rao, Ritual in society, dans : J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (éd.), *Theorizing rituals: Issues, topics, approaches, concepts* (Leiden-Boston 2006) 143-160 ; C. Wulf, Praxis, ibid. 402-405 ; Z. Várhelyi, *The religion of senators in the Roman Empire. Power and the Beyond* (Cambridge 2010) 1-16.

5 E. Eidinow, Networks and narratives: A model for ancient Greek religion, *Kernos* 24 (2011) 33. Pour le monde grec, voir aussi C. Sourvinou-Inwood, What is polis religion ?, dans : R. Buxton (éd.), *Oxford readings in Greek religion* (Oxford 2000) 13-37 ; J. Kindt, *Rethinking Greek religion* (Cambridge 2012). Pour le monde romain, considerations similaires dans G. Woolf, Polis-religion and its alternatives in the Roman provinces, dans : H. Cancik, J. Rüpke (éd.), *Römische Reichsreligion und Provinzalreligion* (Tübingen 1997) 71-84 ; A. Bendlin, Looking beyond the civic compromise : religious pluralism in late republican Rome, dans : E. Bispham, C. Smith (éd.), *Religion in archaic and republican Rome and Italy. Evidence and experience* (Edinburgh 2000) 115-135.

6 Eidinow, *Networks and narratives* 35.

7 M. Beard, J.A. North, S. Price, *Religions of Rome. I* (Cambridge 1998) 245-249.

« Pouvoirs locaux ». L'emploi du pluriel s'impose, non seulement en référence aux nombreuses représentations du pouvoir, modelées par des contextes historiques et géographiques locaux spécifiques, mais aussi en rapport aux différents types de gestion du pouvoir eux-mêmes : politique, économique, idéologique, etc.

Considérations préliminaires

Le contexte géographique que nous avons pris en compte dans le présent article (fig. 11.1) se limite à l'Italie (telle qu'elle était organisée dans les onze *regiones*, divisions administratives de création augustéenne) et aux îles-provinces de Sicile (en incluant Malte/*Melita* et Pantelleria/*Cossura*) et de Sardaigne. J'ai choisi d'exclure de mon champ d'étude la capitale (Rome), y compris ses appendices immédiats (les villes portuaires d'Ostie et de *Portus*) : les très fortes interférences y existant entre pouvoirs locaux et pouvoir central en place – sénatorial et impérial – impliqueraient de mener une analyse sensiblement différente, prenant en compte d'autres paramètres.

Une telle étude ne peut que partir de l'analyse de la seule véritable source d'information que nous possédions sur ce sujet : l'épigraphie. Les inscriptions (et les données prosopographiques qu'elles contiennent) sont sans aucun doute l'outil le plus important mais, en même temps, un outil peu fiable et précis. Comme Giuseppe Camodeca l'a bien souligné[8], le quotidien institutionnel ne peut pas être entièrement retranscrit dans les témoignages épigraphiques, qui ne nous donnent qu'une image déformée, et ce en raison de plusieurs facteurs : d'abord les différentes conditions de densité épigraphique ; ensuite la possible présence de contextes surreprésentés (Pompéi et Herculanum, en particulier), selon leur degré de conservation plus ou moins bon ; enfin, la sélection déjà faite dans les temps anciens par ceux qui avaient intérêt à copier sur la pierre certains décrets décurionaux (généralement transcrits sur des tablettes en bois et stockés dans les *tabularia*) et pas d'autres.

L'échantillon épigraphique sur lequel nous pouvons nous appuyer dans l'aire soumise à notre analyse est très large : environ 93 000 entrées. Laurent

8 G. Camodeca, L'attività dell'*ordo decurionum* nelle città della Campania dalla documentazione epigrafica, *CahGlotz* 14 (2003) 173.

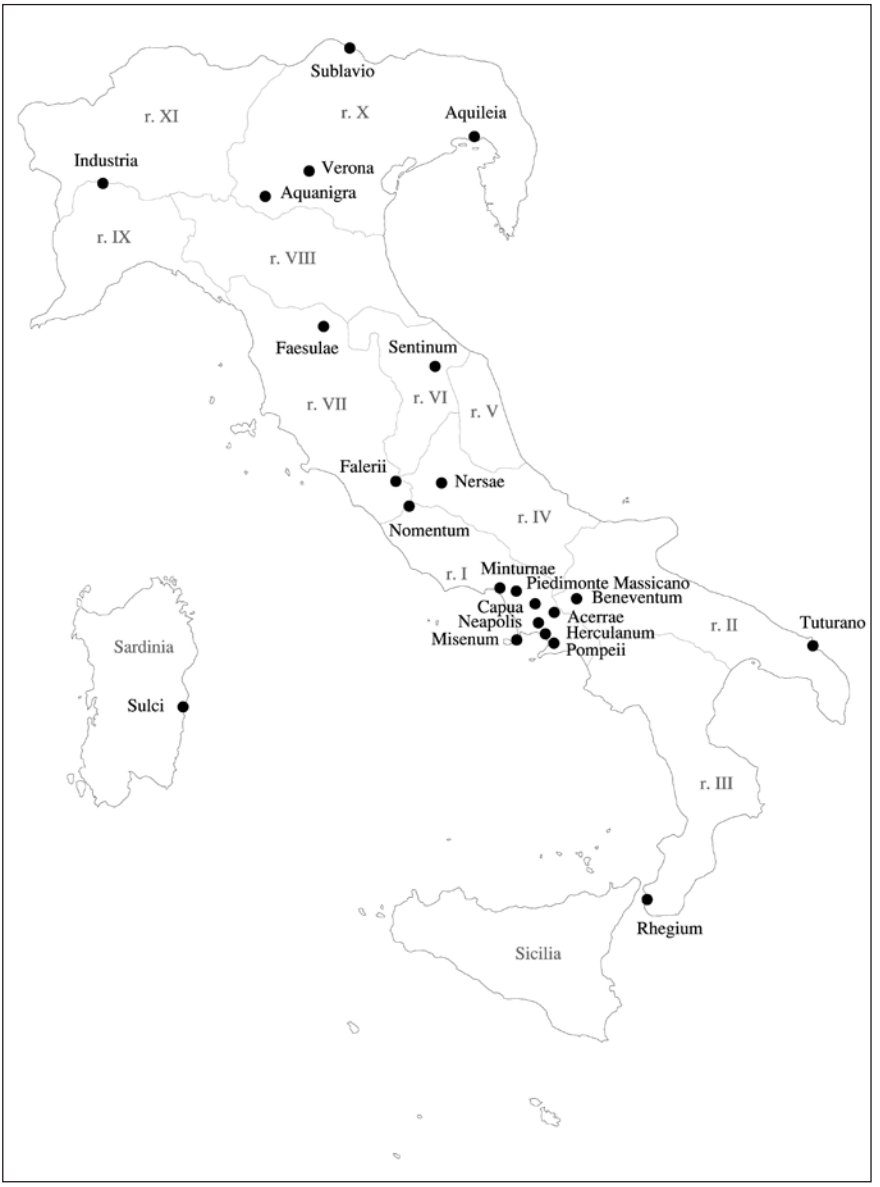

FIGURE 11.1 *Carte d'Italie avec l'indication des centres mentionnés dans l'article.*

Bricault[9], dont le travail s'inscrit dans le sillage de celui de Ladislav Vidman[10], s'est attelé à extraire de cette masse impressionnante de données 221 inscriptions concernant les cultes isiaques sur 110 sites hors de Rome, Ostie et *Portus* (où l'on dénombre 181 autres inscriptions)[11]. Ce nombre s'avère très important quand on considère que, à l'exclusion de l'autre principale concentration épigraphique constituée par la Grèce, l'Asie Mineure et l'Égypte, le reste des territoires de l'Empire romain (avec 164 sites en dehors de l'Égypte) a délivré, au total, 317 références isiaques.

Prosopographie et statut social des acteurs isiaques

Les 221 inscriptions mentionnées fournissent une prosopographie isiaque[12] de 202 individus, sur lesquels nous possédons des informations fiables, pour ce qui est de la classe sociale, dans 64 cas uniquement (soit 31,7%) ; 24 autres cas sont incertains (11,9%) ; dans les 114 cas restants (56,4%), on ne peut malheureusement pas obtenir ce type d'informations.

Parmi les *ingenui* (c'est-à-dire les individus libres : 42, entre les certains et les probables)[13] nous pouvons remarquer la présence d'un seul chevalier[14],

9 L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques – RICIS* (MemAcInscr 31) (Paris 2005).

10 L. Vidman, *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae – SIRIS* (RGVV 28) (Berlin 1969).

11 *Roma* (125) : *RICIS* 501/0101-0222 ; *RICIS* 501/0223 Suppl., dans : L. Bricault (éd.), *Bibliotheca Isiaca. I* (Bordeaux 2008) 115 ; *RICIS* 501/0224-0225 Suppl., dans : L. Bricault, R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca. II* (Bordeaux 2011) 305. *Ostia* (33) : *RICIS* 503/1101-1133. *Portus* (23) : *RICIS* 503/1201-1223.

12 Pour les conditions et les limites inévitables d'une étude prosopographique concernant l'onomastique, l'origine ethnique et le statut social des acteurs isiaques en Italie voir : M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, ÉPRO 22 (Leyde 1972) 35-37, 67-95.

13 *RICIS* 502/0101, 0201; 503/0401, 0801 ; 504/0202, 0204, 0301, 0404, 0601, 0701, 0801-2 ; 505/0201, 0501, 0804, 0901 ; 507/0101 ; 509/0501 ; 510/0201, 0401 ; 511/0101-3, 0401-3, 0501 ; 512/0201, 0502, 0702 ; 513/0101 ; 515/0122, 0201, 0701, 0801, 0901, 1101, 1303 ; 518/0604 ; 519/0201.

14 *RICIS* 513/0101 (voir p. 273, n. 74). Nous n'acceptons pas ici l'attribution isiaque de **RICIS* 512/0603 et **RICIS* 515/0401, conjecturée sur la base de la présence du terme *Grego/ri* – Γρηγόρι dans l'épitaphe de sarcophages des chevaliers *Publius Vettius Sabinus* et *Caius Flavius Hostilius Sertorianus*. Cf. F. Mora, *Prosopographia isiaca*, ÉPRO 113 (Leyde 1990) 411, n. 164 et 438, n. 364.

deux sénateurs[15] (sur lesquels nous reviendrons en détail) et quatre militaires : un *primipilaris* de *Misenum*[16], deux vétérans de *Faesulae*[17] et un centurion d'*Aquanigra*[18]. Aucune intervention d'empereur n'est attestée. Au moins douze *ingenui* sont concentrés dans la *regio I – Latium et Campania*[19] (et huit dans la seule Campanie), ce qui constitue déjà une première information remarquable. Une seconde particularité apparaît dans le fait que, si hors de la *regio I* les dédicaces sont presque exclusivement adressées à la seule Isis[20], dans la *regio I*, sur onze inscriptions, cinq impliquent la déesse[21], mais cinq autres portent sur l'association Isis-Sarapis[22] et une sur le dieu seul[23].

Quant à la participation servile aux cultes isiaques[24], elle semble être limitée. Les esclaves sont, en effet, seulement représentés par cinq témoignages fiables de la seconde moitié du IIe siècle apr. J.-C. : un *servus arkarius* et ses deux fils à *Nersae*[25] et deux esclaves de *Titus Iulius Saturninus* à *Sublavio* (un

15 *RICIS* 504/0301 (voir p. 277, n. 85) et 0601 (voir p. 278, n. 87).

16 *RICIS* 504/0404 (voir p. 278-279, n. 89).

17 *RICIS* 511/0101 (*Faesulae – regio VII*, IIe s. apr. J.-C.) : *Domino Osiri* / [*C*(*aius*)] *Gargennius Sp*(*urii*) *f*(*ilius*) *Sca*(*ptia tribu*) *Maximus* / *veteranus nomine fratris sui* / *M*(*arci*) *Gargenni Sp*(*urii*) *f*(*ilii*) *Sca*(*ptia tribu*) *Macrini veterani* ; *RICIS* 511/0102 (*Faesulae – regio VII*, IIe s. apr. J.-C.) : *Dom*[*in*]*ae Isidi Taposiri* / *C*(*aius*) *Gargennius Sp*(*urii*) *f*(*ilius*) *Sca*(*ptia tribu*) *Maximus veteranus* / *nomine fratris sui M*(*arci*) *Gargenni Sp*(*urii*) *f*(*ilii*) *Sca*(*ptia tribu*) *Macrini veterani*. Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 412-413, nn. 174-175.

18 *RICIS* 515/1101 (*Aquanigra – regio X*, Ier-IIe s. apr. J.-C.) : *M*(*arcus*) *Cassius M*(*arci*) *f*(*ilius*) / *Ani*(*ensi tribu*) *Capulus Crem*(*ona*) / (*centurio*) *coh*(*ortis*) *V Praetoriae*, / *aedem Isidi pecunia* / *sua fecit*. Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 401, n. 90.

19 *RICIS* 502/0101 et 0201 ; 503/0401 et 0801 ; 504/0202, 0204, 0301, 0404, 0601, 0701, 0801 et 0802.

20 *RICIS* 505/0901 ; 507/0101 ; 509/0501 ; 511/0103 et 0401-0403 ; 512/0201 et 0502 ; 515/0201, 0701, 0801, 0901, 1101 et 1303. Dans trois cas seulement Isis est accompagnée par Osiris (*RICIS* 511/0101-2) ou Sarapis (*RICIS* 511/0501 et 519/0201), et dans deux autres cas ce dernier apparaît sans sa *paredros* (*RICIS* 510/0201 et 518/0604).

21 *RICIS* 502/0101 ; 504/0202, 0301 (avec la dédicace du *signum* d'Apollon-Horus-Harpocrate), 0601 et 0801.

22 *RICIS* 502/0201 ; 503/0401 et 0801 ; 504/0701 et 0802.

23 *RICIS* 504/0404.

24 Cf. F. Bömer, Isis und Sarapis in der Welt der Sklaven, *Gymnasium* 96 (1989) 97-109.

25 *RICIS* 508/0601 (*Nersae – regio IV*, fin du IIe s. apr. J.-C.) : *Pro salute ordinis et populi signa* / *Serapis et Isidis cum ergasteris suis* / *et aediculam in scholam permit*/*tente ordine* / *Apronianus, r*(*ei*) *p*(*ublicae*) *Aequicul*(*anorum*) *s*[*e*]*r*(*vus*) *ark*(*arius*), / *cum Aequicula Bassilla et Aequi*/*culo Aproniano fil*(*iis*) *pec*(*unia*) *sua fecit*, / *l*(*oco*) *d*(*ato*) *d*(*ecreto*) *d*(*ecurionum*). Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 390-391, nn. 15-16 et 393, n. 34 (où ils sont considérés comme des affranchis).

servus arkarius[26] et un *servus contrascriptor*[27]). Cinq autres attributions sont possibles[28].

Ceci pourrait cependant être un simple indice de moyens financiers limités[29], ce qui semble être confirmé par le fait que, une fois libérés[30], les esclaves (ou du moins, bien sûr, les plus riches) montrent une implication très large dans les cultes isiaques : en effet, nous possédons dix-neuf témoignages certains[31] et dix-sept autres possibles[32] d'affranchis. Ils se concentrent surtout dans la *regio VII* (trois cas certains, deux possibles) et dans la *regio X* (cinq certains, sept possibles), alors que dans la *regio I* il n'existe pas une seule dédicace isiaque faite par un personnage qualifié explicitement d'affranchi. Ceci est très surprenant si on considère que, dans cette région, nous avons un peu moins de 3 000 témoignages de *liberti*, soit plus du double que dans la *regio X* et cinq fois plus que dans la *regio VII*. À la seule exception de *Rhegium*[33] et *Sulci*[34] (où Isis est accompagnée par Sarapis), toutes les autres dédicaces d'affranchis, certaines ou possibles, sont adressées à Isis seule.

---

26 *RICIS* 515/1401 (*Sublavio – regio X*, 138-161 apr. J.-C.) : *Isidi Aug*(*ustae*) / *Festinus T*(*iti*) *Iuli*(*i*) *Satur*/*nini, c*(*onductoris*) *p*(*ublici*) *p*(*ortorii*)*, ser*(*vus*) / *ark*(*arius*) *ex voto*. Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 410, n. 154.

27 *RICIS* 515/1402 (*Sublavio – regio X*, 138-161 apr. J.-C.) : *Isidi myrionymae* / *sacrum*. / *Festinus T*(*iti*) *Iuli*(*i*) / *Saturnini, c*(*onductoris*) *p*(*ublici*) *p*(*ortorii*), / *ser*(*vus*) *ark*(*arius*) *posuit*, / *Fortunatus* / *eiusdem ser*(*vus*) (*contra*)*s*(*criptor*) / *faciundum* / *curavit*. Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 412, n. 167.

28 *RICIS* 504/0215, 0217 ; 515/0501, *0812 et 1001.

29 Déjà D.N. Robinson, A study of the social position of the devotees of the Oriental cults in the western world, based on the inscriptions, *TAPhA* 44 (1913) 155, n. 8.

30 Parmi les principales références sur le sujet des affranchis : A.M. Duff, *Freedmen in the early Roman empire* (Oxford 1928) ; L.R. Taylor, Freedmen and freeborn in the epitaphs of Imperial Rome, *AJPh* 82 (1961) 113-132 ; P.R.C. Weaver, The status nomenclature of the Imperial freedmen, *The Classical Quarterly* 13 (1963) 272-278 ; S. Treggiari, *Roman freedmen during the Late Republic* (Oxford 1969) ; M. Le Glay, La place des affranchis dans la vie municipale et dans la vie religieuse, *MEFRA* 102.2 (1990) 621-638 ; H. Mouritsen, Freedman and decurions : epitaphs and social history in Imperial Italy, *JRS* 95 (2005) 38-63 ; L.H. Petersen, *The freedman in Roman art and art history* (Cambridge 2006) ; H. Mouritsen, *The freedman in the Roman world* (Cambridge 2011).

31 *RICIS* 505/0701 ; 506/0101 ; 508/0401 ; 509/0101 ; 511/0205, 0212, 0301 ; 512/0502, 0701 ; 515/0116, 0122, 0301, 0602, 1201 ; 516/0301 ; 519/0201.

32 *RICIS* 502/0302, 0702 ; 503/0502, 0701 ; 504/0202-5 ; 511/0211, 0601 ; 512/0201 ; 514/0401 ; 515/0103-4, 0108, 0112, 0116, 0802 ; 519/0101.

33 *RICIS* 506/0101.

34 *RICIS* 519/0201.

Peut-on conclure que cette absence étrange, dans la *regio I*, de dédicaces clairement identifiées comme étant celles d'affranchis – bien que ceux-ci participaient activement aux cultes isiaques – n'est qu'une coïncidence ? Je ne le pense pas.

Les pouvoirs locaux

Ceci peut être démontré par l'étude plus détaillée d'une première catégorie de « pouvoir local » caractérisée par le corps des **Augustales*, dont les affranchis constituaient la classe sociale de recrutement habituelle.

1 *Les* *Augustales

Sous le titre d'**Augustales*[35], on ne compte pas moins de quarante variantes d'épithètes, dont les plus courantes sont celles de *Augustales*, *Magistri Augustales*, *Seviri*, *Seviri Augustales,* etc.[36]. Depuis les années 1980, les

35 Je suis l'utilisation, devenue désormais canonique, de l'astérisque inaugurée par R. Duthoy, Notes onomastiques sur les **Augustales*. *Cognomina* et indication de statut, *AntClass* 39 (1970) 88, n. 1 et *Id.*, Les **Augustales*, *ANRW* II 16.2 (1978) 1254. Voir cependent les considérations supplémentaires de H. Mouritsen, *Honores libertini*: *Augustales* and *Seviri* in Italy, dans : *Zwischen Kult und Gesellschaft. Kosmopolitische Zentren des antiken Mittelmeerraumes als Aktionsraum von Kultvereinen und Religionsgemeinschaften. Akten eines Symposiums des Archäologischen* (*Hamburg, 12-14 Oktober 2005*) (Hambourg 2006) 237-242 et M. Silvestrini, L'ascesa sociale delle famiglie degli *Augustali, dans : M. Cébeillac-Gervasoni (éd.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien entre continuité et rupture. Classes sociales dirigeantes et pouvoir central* (*CEFR* 271) (Rome 2000) 432, n. 6.

36 Sur ce sujet la bibliographie est abondante : F. Mourlot, *Essai sur l'histoire de l'Augustalité dans l'Empire Romain* (Paris 1895) ; A. von Premerstein, s.v. *Augustales*, dans : E. De Ruggiero, *Dizionario Epigrafico di Antichità Romane* I (Roma 1895) 824-877 ; K.J. Neumann, s.v. *Augustales*, *RE* II (1896) 2349-2361 ; L.R. Taylor, *Augustales, Seviri Augustales*, and *Seviri*: A chronological study, *TAPhA* 45 (1914) 231-253 ; A.D. Nock, Seviri and Augustales, *AIPHO* 2 (1934) 627-638 ; R. Étienne, *Le culte impérial dans la péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien* (Paris 1958) ; J.H. Oliver, Gerusiae and Augustales, *Historia* 7 (1958) 472-496 ; Duthoy, *Notes onomastiques* 88-105 ; *Id.*, La fonction sociale de l'Augustalité, *Epigraphica* 36 (1974) 134-154 ; *Id.*, Recherches sur la répartition géographique et chronologique des termes *sevir augustalis*, *augustalis*, et *sevir* dans l'Empire romain, *Ep. Studien* 11 (1976) 143-214 ; *Id.*, Les **Augustales* 1254-1309 ; P. Kneissl, Entstehung und Bedeutung der Augustalität. Zur Inschrift der *ara Narbonensis* (*CIL* XII 4333), *Chiron* 10 (1980) 291-326 ; F.M. Ausbüttel, Das Ende des Sevirats, *Historia* 31 (1982) 252-255 ; S.E. Ostrow, *Augustales*

Augustales peuvent être considérés non plus comme de simples prêtres du culte impérial, mais plutôt comme un corps civique intermédiaire entre le *populus* et l'*ordo decurionum*[37]. Ils étaient en charge de la célébration de la maison impériale (leur fonction originelle probablement), mais progressivement, cependant, ils se transformèrent en un organe institutionnel officiel doté de tâches purement administratives[38]. Les *Augustales* semblent donc avoir incarné le rôle de pseudo-magistrats, avec d'importantes responsabilités financières et des insignes de magistrats, même s'ils n'avaient aucune tâche politique officielle. Selon certains savants[39], le corps des *Augustales* correspondrait à celui des décurions, comme à Rome l'ordre équestre correspondait

along the bay of Naples: A case for their early growth, *Historia* 34 (1985) 64-101 ; *Id.*, The *Augustales* in the Augustan scheme, dans : K. Raaflaub, M. Toher (éd.), *Between Republic and Empire. Interpretations of Augustus and his Principate* (Berkeley 1990) 364-379 ; A. Abramenko, Die Wirtschaftskrise des 3. Jh. n. Chr. und das Ende der Augustalität, *ZPE* 99 (1993) 207-213 ; *Id.*, *Die munizipale Mittelschicht im Kaiserzeitlichen Italien. Zu einem neuen Verständnis von Sevirat und Augustalität* (Francfort / Main 1993) ; M. Buonocore, Per uno studio sulla diffusione degli *Augustales* nel mondo romano: l'esempio della *regio IV* augustea, *ZPE* 108 (1995), 123-139 ; A. Łoś, La condition sociale des affranchis privés au Ier siècle après J.-C., *Annales HSS* 50.5 (1995) 1011-1043 ; Silvestrini, *L'ascesa sociale* 431-455 ; I. Gradel, *Emperor worship and Roman religion* (Oxford 2002) ; Mouritsen, *Honores libertini* 237-248 ; J. Linderski, *Augustales* and *sodales augustales*, dans : *Id.*, *Roman questions. 2. Selected papers* (Stuttgart 2007) 179-183 ; G. Corazza, Gli *Augustales* della Campania. Un quadro generale, dans : L. Chioffi (éd.), *Il Mediterraneo e la Storia. Epigrafia e archeologia in Campania: letture storiche. Atti dell'incontro internazionale di studio* (*Napoli, 4-5 dicembre 2008*) (Naples 2010) 217-246 ; Mouritsen, *The freedman* 250-261.

37 Duthoy, *La fonction sociale* 154 ; Ostrow, *Augustales* 71 et Mouritsen, *Honores libertini* 237, 244.

38 Après 140 apr. J.-C. selon von Premerstein, *Augustales* 826, 851-852, suivi par Neumann, *Augustales* 2356 ; déjà après 110 apr. J.-C. selon Taylor, *Augustales* 242-245 et Étienne, *Le culte impérial* 274-276. Pour une analyse plus approfondie : Duthoy *Augustales* 1256, 1271, 1293-1306 ; Ostrow, *Augustales* 67 ; Mouritsen, *Honores libertini* 242-243 ; Mouritsen, *The freedman* 251-252.

39 M.L. Gordon, The freedman's son in the municipal life, *JRS* 21 (1931) 65-77 ; J. Gagé, *Les classes sociales dans l'Empire romain* (Paris 1964) 172 ; Duthoy, *La fonction sociale* 150 ; *Id.*, Les *Augustales* 1273 ; Ostrow, The *Augustales* in the Augustan scheme 370 ; B. Bollman, *Römische Vereinshäuser. Untersuchungen zu den Scholae der römischen Berufs-, Kults- und Augustalen-Kollegien in Italien* (Mayence 1998) 42 ; Silvestrini, *L'ascesa sociale* ; G. Corazza, *Gli *Augustales della Campania* 230-233. Voir la position critique de J. Andreau, Les enseignements de la table ronde : bilan et perspectives, dans : M. Cébeillac-Gervasoni (éd.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire des Gracques à Néron*, *CEFR* 215 (1996) 288-289 et Mouritsen, *Honores libertini* 244-245.

à celui des sénateurs : une sorte de passerelle en vue d'une ascension sociale, utilisée surtout, mais pas exclusivement, par les affranchis (Duthoy[40] calcule une fréquentation moyenne de 5 à 15% d'*ingenui*).

Quant aux cultes isiaques, nous possédons seize témoignages liés aux **Augustales*[41] : hormi les cas d'*Acerrae*[42] et *Rhegium*[43] (avec Isis et Sarapis), les douze autres inscriptions où le nom du dieu dédicataire est clairement explicité sont destinées à la seule Isis[44]. Les données, encore une fois, se concentrent (six cas) dans la *regio X* (en particulier à Aquilée, avec quatre cas) et, à l'exception d'*Acerrae*, aucune ne vient de Campanie, ce qui peut étonner si l'on tient compte de l'extrême densité des dédicaces qui y sont offertes par les **Augustales* (et de leur forte implication dans l'activité cultuelle), en particulier pendant le Ier siècle apr. J.-C.[45].

Pour comprendre la valeur et la signification réelles de ces seize témoignages, à savoir s'ils peuvent être en quelque sorte le signe d'une « prédilection » des **Augustales* pour les cultes isiaques, j'ai décidé d'élargir mon champ d'investigation. Il n'existe malheureusement pas d'étude spécifique sur les préférences religieuses de ce corps[46]. J'ai donc dû passer en revue les 1600 inscriptions environ des **Augustales* en Italie : parmi celles-ci, 197 se sont avérées attester des traces de *pietas*[47].

---

40 Duthoy, *La fonction sociale* 136, 140 ; *Id.*, *Les *Augustales* 1264, 1269. Dans les *regiones* VIII, IX, X et XI, ce pourcentage semble augmenter de façon significative, probablement en raison de capacités économiques plus importantes : cf. Abramenko, *Die munizipale Mittelschicht* 58-62, 279-310, 315-324.

41 *RICIS* 502/0302 et 0702 ; 503/0502 et 0701 ; 504/0701 ; 506/0101 ; 508/0401 ; 511/0402 ; 512/0201 ; 514/0401 ; 515/0103-0104, 0112, 0116 et 0802 ; 519/0101.

42 *RICIS* 504/0701.

43 *RICIS* 506/0101.

44 *RICIS* 502/0302 et 0702 ; 503/0502 et 0701 ; 508/0401 ; 511/0402 ; 512/0201 ; 514/0401 ; 515/0103-0104, 0112 et 0802.

45 Corazza, *Gli *Augustales* 223, compte dans la Campanie romaine 160 **Augustales* connus individuellement par l'épigraphie et 49 témoignages relatifs à des collèges : 53% des inscriptions datent du Ier s. apr. J.-C., 29% du IIe et 7% du IIIe.

46 Les quelques (et désormais dépassées) pages consacrées à ce sujet en 1895 par Mourlot, *Essai* 77-85 ne sont évidemment pas suffisantes. Il est urgent que ce vide soit comblé.

47 Ce passage en revue n'a pas la prétention d'être exhaustif et encore moins l'intention de traiter les problèmes d'interprétation des inscriptions individuelles (souvent corrompues, de lecture problématique ou de contextualisation complexe) qui, bien sûr, peuvent légèrement modifier ces estimations.

Ce très large panel, composé de 48 divinités différentes[48], constitue la première preuve de l'extrême variété des options religieuses possibles[49]. Parmi ces divinités (fig. 11.2), la majorité (dix-sept) est mentionnée dans une seule inscription[50], huit (dont Sarapis) dans deux épigraphes[51] et quatre dans trois[52]. *Bona Mens*[53], *Ceres*[54], *Liber*[55] et *Venus*[56] apparaissent dans quatre témoignages, *Diana*[57], *Mithra*[58] et *Sol*[59] dans cinq, *Belenus*[60], *Fortuna*[61] et

48 En sont exclus certaines catégories collectives (comment *Iunones*, *Lares*, *Manes*, *Nymphae*, *Penates* ou *Vires*) et le culte impérial.

49 Le *collegium* des *Augustales* à Misène représente un témoignage monumental magnifique de cette variété : Ostrow, *Augustales* 75-76 ; A. De Franciscis, *Il sacello degli Augustali di Miseno* (Naples 1991) ; G. Guadagno, Il sacello degli Augustali di Miseno, dans : *Tranquillitas. Mélanges en l'honneur de Tran tam Tinh* (Québec 1994) 243-253 ; Bollmann, *Römische Vereinshäuser* 356-363 ; J.H. D'Arms, Memory, money and status at *Misenum*: Three New Inscriptions from the *collegium* of the Augustales, *JRS* 90 (2000) 126-144 ; G. Camodeca, Domiziano e il collegio degli Augustali di Miseno, dans : G. Paci (éd.), *Epigraphai. Miscellanea epigrafica in onore di L. Gasperini. I* (Tivoli 2000) 171-187 ; W. Wohlmayr, *Kaisersaal. Kultanlagen der Augustalen und munizipale Einrichtungen für das Herrscherhaus in Italien* (Vienne 2004) 94-101 ; A. Calabrò, Gli edifici degli Augustali in Italia. Revisione critica dei materiali e della documentazione epigrafica, *SCO* 51 (2005) 135-194 ; P. Miniero, F. Zevi (éd.), *Museo Archeologico dei Campi Flegrei. Catalogo generale. Liternum, Baia, Miseno* (Naples 2008) 185-234 ; G. Camodeca, Nuove dediche imperiali dal collegio degli *Augustales* di Miseno per Domiziano e per Elagabalo, dans : C. Deroux (éd.), *Corolla Epigraphica. Hommages au professeur Yves Burnand*, Coll. Latomus 331 (Bruxelles 2011) 374-391.

50 *Bona Valetudo* : AE 1987, 361 ; *Cautopates* : *CIL* V 5465 ; *Fides* : *CIL* IX 5422 ; *Fons* (?) : *CIL* V 7493-7494 ; *Ianus* : AE 1980, 435 ; *Libertas* : *CIL* XI 4170 ; *Luna* : *CIL* V 3233 ; *Maia* : *CIL* XI 7033 ; *Mefitis* : *CIL* V 6353 ; *Neptunus* : AE 1934, 237 ; *Omphale* : *CIL* V 3312 ; *Parcae* : *CIL* V 3281 ; *Pater Reatinus* : *CIL* IX 4676 ; *Pietas* : *CIL* V 4428 ; *Pomona* : *CIL* X 531 ; *Saturnus* : *CIL* V 3292 ; *Vesta* : *CIL* V 8655.

51 *Bonum Eventum* : *CIL* V 4203 et XI 5371 ; *Castores* : *CIL* XIV 2620 et 2637 ; *Iuppiter Dolichenus* : *CIL* XI 2 et 696 ; *Mars* : *CIL* XI 3614 et 5612 ; *Salus* : *CIL* XI 4170 et 5954a ; *Sarapis* : *RICIS* 504/0701 et 506/0101 ; *Spes* : *CIL* X 6645 et AE 1981, 339 ; *Volkanus* : *CIL* V 4294-4295.

52 *Aesculapius* : *CIL* V 731, IX 5823, X 7552 ; *Concordia* : *CIL* V 2875, X 1551, AE 1973, 271 ; *Hygia* : *CIL* V 731, IX 5823, XI 5954a ; *Minerva* : *CIL* V 3272, 4282, AE 1990, 226.

53 Toutes les inscriptions proviennent de *Paestum* : AE 1975, 243 et *Paestum* 00019-21.

54 *CIL* V 1872, AE 1954, 166, 1973, 273, 1978, 261.

55 *CIL* V 793, IX 2251, 3603, XI 358.

56 *CIL* V 8818, XI 5928, XIV 2793, AE 1954, 166.

57 *CIL* V 513, 6828, 7493, 7494, 8216, IX 2585.

58 *CIL* V 806, 6831, 7362, AE 1996, 601, I.Aug.Praetoria, 12.

59 *CIL* V 806, 4283, 7362, AE 1996, 601, Inscr.It.10-05-72.

60 *CIL* V 740, 744, 752, 2144, 8212, Inscr.Aqu.01, 138.

61 *CIL* V 1758, XI 667, XIV 2888, 3003, 3540, 3561.

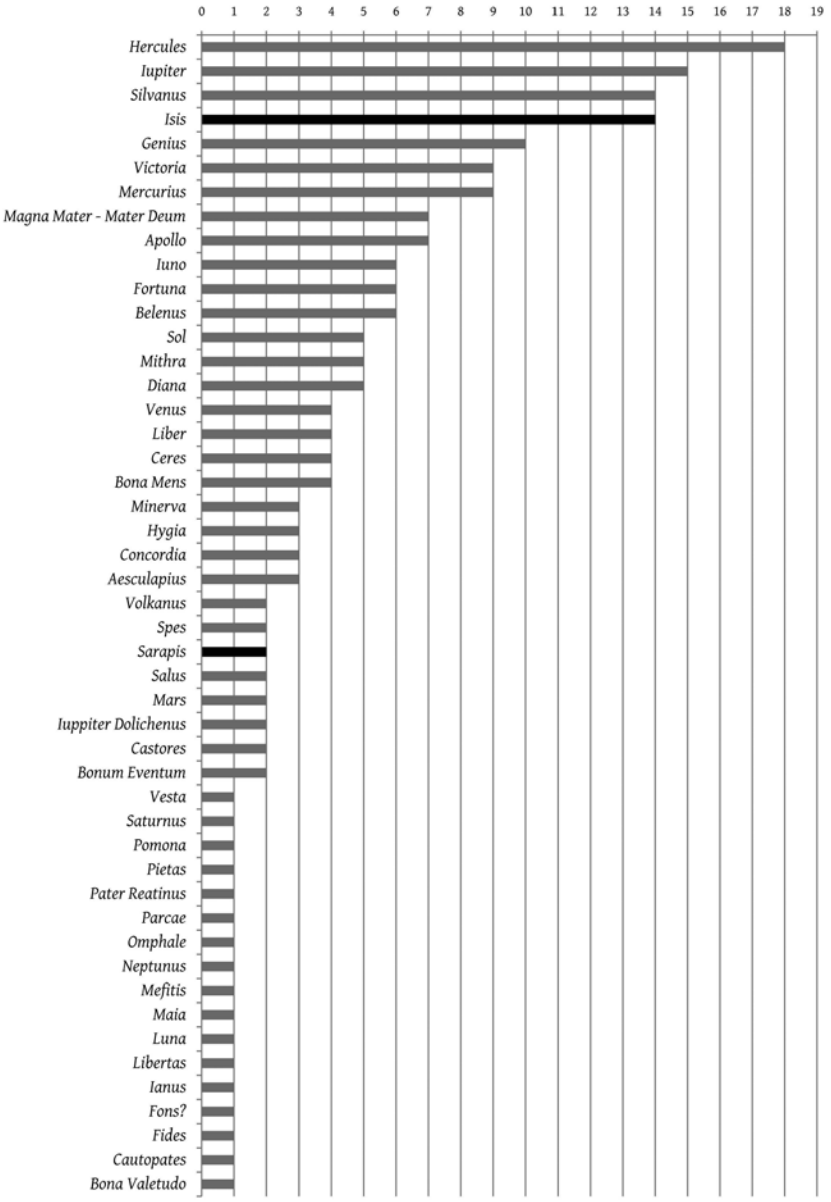

FIGURE 11.2 *Présences divines parmi les inscriptions témoignant d'une participation des* *Augustales.

Iuno[62] dans six, *Apollo*[63] et *Magna Mater/Mater Deum*[64] dans sept, *Mercurius*[65] et *Victoria*[66] dans neuf, le Génie de la ville dans dix[67], *Isis* et *Silvanus*[68] dans quatorze, *Iupiter* dans quinze[69] et *Hercules* dans dix-huit[70].

Non seulement les quatorze inscriptions mentionnant Isis représentent 7% des inscriptions révélant l'engagement religieux des **Augustales*, mais elles font d'Isis la troisième divinité la plus invoquée dans les inscriptions impliquant des **Augustales*.

Parmi les affranchis et les **Augustales*, la dévotion semble donc avoir été très active, d'autant qu'il convient de ne pas oublier l'édit par lequel en l'an 19 apr. J.-C. l'empereur Tibère exilait en Sardaigne quatre mille *liberti* coupables de partager les *superstitiones* juives et égyptiennes[71]. Cet intérêt pour le culte isiaque semble se concentrer dans le nord-est de la péninsule (la *regio X*), où la présence des *ingenui* est d'ailleurs bien plus limitée. Au contraire, celle des affranchis et des **Augustales* apparaît plus faible dans la *regio I* (et presque inexistante en Campanie), là où les *ingenui* abondent, et en particulier les magistrats.

2 *Les magistrats*

Bien que cette dernière donnée soit à manier avec une extrême prudence – dans la mesure où nous reconnaissons un *ingenuus* comme tel le plus souvent à la mention de sa magistrature – nous constatons qu'en Italie les magistrats explicitement attestés comme étant en relation avec les cultes isiaques sont au nombre de seize.

---

62 *CIL* V 3233, IX 2362, 2363, 2365, X 7541, AE 1902, 78.

63 *CIL* V 8212, IX 2439, XI 5261, XIV 2408, 2977, 4254, AE 2005, 482.

64 *CIL* V 8219, X 333, XI 7484, AE 1971, 90, Inscr.Aqu.01, 285, 287, 289.

65 *CIL* V 5257, 6482, 6505, 6576, 6777, X 6461, 7267, XI 7033, AE 1997, 487.

66 *CIL* V 7493, 7494, X 1237, 1887, 5199, 7269, XI 4371, 4395, AE 1990, 225, 1996, 609.

67 *CIL* V 4212, IX 2440, 2678, X 772, 1567, 1574, XI 4170, AE 1920, 97, 1985, 354, 2000, 344.

68 *CIL* V 819, 821, 824, 827-830, 832, 3295, 3299, IX 3417, 3603, X 205, XI 1801.

69 *CIL* V 4236, 5472, 5775, 5776, 5784, X 331, 1574, XI 950, 2616, 4639, 6310, 7831, XIV 2972, AE 1998, 286, Inscr.Aqu.01, 258.

70 *CIL* V 3312, 5688, 5768, 6347-6349, 6351, 6952, IX 2679, 2835, X 5366, XI 1449, 2909, 4997, 5400, XIV 3601, AE 1996, 334, *Latium* 24.

71 Dio Cass. LVII 18, 5a ; Sen., *Ep*., 108, 22 ; Suet., *Tib*., 36, 1-2 ; Tac., *Ann*., 2, 85, 4. Cf. Malaise, *Conditions* 389-395 ; Br. Rochette, Tibère, les cultes étrangers et les astrologues (Suétone, Vie de Tibère, 36), *EtCl* 69 (2001) 189-194. Selon G. Marasco, Tiberio e l'esilio degli Ebrei in Sardegna nel 19 d.C., dans : A. Mastino (éd.), *L'Africa Romana VIII* (Sassari 1991) 649-659, les affranchis exilés en Sardaigne étaient uniquement juifs.

Deux de ces cas ne nous concernent que partiellement : il s'agit du *patronus* de Bénévent *Caius Umbrius Eudrastus* (surnommé *Verzobius*), honoré par le *collegium Martensium* après la dédicace d'un *canopus*[72], et du *procurator Augustorum Titus Aelius Antipater*, auteur à *Sentinum* d'une dédicace à *Iupiter*, *Sol Invictus* et *Sarapis*[73].

Un second groupe composé de cinq dédicaces concernant six magistrats suprêmes de ces villes respectives est bien plus significatif : le chevalier déjà mentionné d'*Industria*, *Lucius Pompeius Herennianus*, honoré en qualité de *quaestor aerarii publici et alimentorum*, *aedilis*, *duumvir*, *curator kalendariorum rei publicae* et *patronus* du collège des pastophores (fig. 11.3)[74] ; le *quattuorvir Caius Antonius Achaicus* de Tuturano (à huit km de Brindisi), dont l'épitaphe est décorée d'un sistre (fig. 11.4)[75] ; les deux *quattuorviri designati Marcus Porcius Felix* et *Marcus Porcius Impetratus* de *Sulci*, honorés par leur père lors de la restauration du temple d'Isis et Sarapis[76] ; *Caius Iulius Severus*, prêtre d'Isis et de *Mater Deum* à *Falerii*, *quaestor alimentorum Caesaris*, *quaestor rei publicae*, *curator iuvenum*, *quattuorvir* et *quinquennalis*[77] ; enfin, *Caius*

---

72 *RICIS* 505/0804 (*Beneventum – regio II*, III^e^ s. apr. J.-C.) : *Verzobio* / *C*(*aio*) *Umbrio Eudrasto C*(*aii*) *f*(*ilio*) / *Stel*(*latina tribu*), *patrono coloniae* / *Beneventorum lar*/*gissimo adque honorifi*/*centissimo viro,* / *quod is a solo canopum pro*/*priis sumptibus fecerit,* / *collegium Martensium* / *infraforanum, memor* / *liberalitatis et honorificen*/*tiae eius, patrono praes*/*tantissimo posuit*. Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 440, n. 380.

73 *RICIS* 510/0201 (*Sentinum – regio VI*, fin du II^e^-début du III^e^ s. apr. J.-C.) : *Iovi Soli* / *Invicto* / *Sarapidi* / *T*(*itus*) *Aelius* / *Antipater*, / *proc*(*urator*) *Aug*(*ustorum*) / *cum Umbricia* / *Bassa coniuge* / *gratias agentes* / *posuerunt*. Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 389, n. 7.

74 *RICIS* 513/0101 (*Industria – regio IX*, II^e^ s. apr. J.-C.) : *Genio et honor*(*i*) / *L*(*ucii*) *Pompei L*(*ucii*) *f*(*ilius*) *Pol*(*lia tribu*) *Heren*/*niani, eq*(*uitis*) *Rom*(*ani*) *eq*(*uo*) *pub*(*lico*), / *q*(*uaestoris*) *aer*(*arii*) *p*(*ublici*) *et alim*(*entorum*), *aedil*(*is*), / (*duum*)*viro, curatori* / *kalendarior*(*um*) *rei p*(*ublicae*), / *collegium pasto*/*phororum Indus*/*triensium patro*/*no ob merita*. Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 424, n. 266 ; E. Zanda (éd.), *Industria. Città romana sacra a Iside. Scavi e ricerche archeologiche 1981-2003* (Turin 2011) 138-139.

75 *RICIS* 505/0201 (Tuturano – *regio II*, I^er^ s. apr. J.-C.) : *C*(*aius*) *Antonius M*(*arci*) *f*(*ilius*) / *Maec*(*ia tribu*) *Achaicus* / *IIIIvir aed*(*ilicia*) *pot*(*estate*) *IIIIvir* / *iur*(*e*) *dicund*(*o*) *IIIIvir* / *quinq*(*uennalis*) *censor*(*ia*) *potes*(*tate*) / *v*(*ixit*) *a*(*nnos*) *LXI. H*(*ic*) *s*(*itus*). Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 392, n. 30.

76 *RICIS* 519/0201 (*Sulci – Sardinia*, I^er^-II^e^ s. apr. J.-C.) : *Templ*(*um*) *Isis et Serap*(*is*) *cum* / *signis et ornam*(*entis*) *et area* / *ob honor*(*em*) *M*(*arcorum duorum*) *Porc*(*iorum*) *Felicis* / *et Impetrati f*(*iliorum*), *IIIv*(*irorum*) *a*(*edilicia*) *p*(*otestate*) *de*[*s*(*ignatorum*)], / *M*(*arcus*) *Porc*(*ius*) *M*(*arci*) *l*(*ibertus*) *Primig*[*enius*] / *mag*(*ister*) *Lar*(*um*) *Aug*(*ustorum*) *r*[*estituit*]. Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 426, nn. 276-277.

77 *RICIS* 511/0401 (*Falerii – regio VII*, I^er^-II^e^ s. apr. J.-C.) : *C*(*aius*) *Iulius C*(*aii*) *f*(*ilius*) *Hor*(*atia tribu*) *Severus*, / *sacerd*(*os*) *Isid*(*is*) *et Matr*(*is*) *deum*, / *quaest*(*or*) *alim*(*entorum*) *Caes*(*aris*),

FIGURE 11.3 *Inscription* RICIS *513/0101* (*photo : Zanda,* Industria *148*).

Papirius Macer Calventianus, auteur d'une dédicace pour Isis à *Verona*, *quattuorvir*, *quaestor aerarii*, *flamen Romae et Augusti* (fig. 11.5)[78].

Les témoignages épigraphiques hors de la *regio I* sont donc peu nombreux, mais ils se multiplient dans le Latium et en Campanie de façon exponentielle :

---

quaes(*tor*) *r*(*ei*) *p*(*ublicae*), *cur*(*ator*) *iuv*(*enum*), / *IIIIvir aed*(*ilis*), *IIIIvir i*(*ure*) *d*(*icundo*), *IIIIvir quinq*(*uennalis*). / *Hic ob honorem aedilitat*(*is*) *hanc* [*po*]*rticum vetustate dilapsam* / [*refecit*], *in quam inpend*(*it*) *mensuris* /… (*sestertium*) *XXVIIII* (*milia*) *CCC n*(*ummos*) *d*(*ono*) *d*(*edit*). Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 416, n. 199.

78 RICIS 515/0801 (*Verona – regio X*, Ier s. apr. J.-C.) : *Isidi don*(*um*) / *C*(*aius*) *Papirius* / *L*(*ucii*) *f*(*ilius*) *Pob*(*lilia tribu*) / *Macer* / *Calventianus*, / *IIIIvir aed*(*ilicia*) *p*(*otestate*), / *q*(*uaestor*) *aerari*(*i*), / *flam*(*en*) *Rom*(*ae*) / *et Aug*(*usti*) / *l*(*oco*) *d*(*ato*) *d*(*ecreto*) *d*(*ecurionum*). Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 423, n. 258.

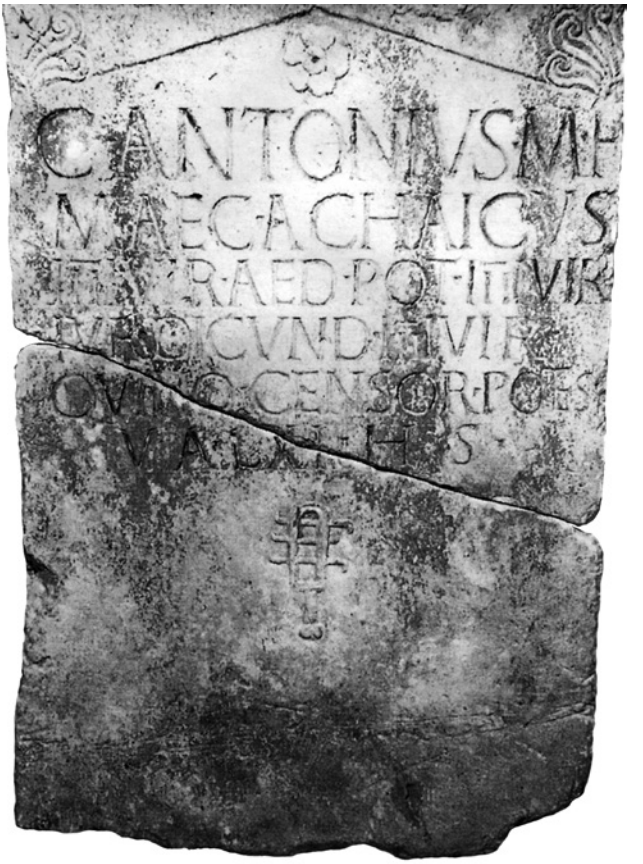

FIGURE 11.4 *Inscription* RICIS *505/0201* (*photo* : RICIS, *pl. XCIX*).

si l'inscription mentionnant un *aidilis lustralis* à *Tusculum*[79] ne peut pas être, à mon avis, retenue comme isiaque[80], nous devons rappeler, dans le Latium, la dédicace à Isis et Sarapis faite à *Nomentum* par *Decimus Valerius Proculus* (*aedilis*, *dictator* et *quaestor alimentorum*)[81], et surtout, aux portes de la Campanie

79 *RICIS* 503/0501 (II^{e}-I^{er} s. av. J.-C.) et L. Bricault, R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca II* (Bordeaux 2011) 286.

80 V. Gasparini, S. Sisani, Iside dai mille-e-uno-nomi? Una nuova interpretazione di alcune iscrizioni di (presunto) contenuto isiaco, *Epigraphica* 71 (2009) 393, 396-399.

81 *RICIS* 503/0801 (*Nomentum – regio I*) : *D*(*ecimus*) *Valerius D*(*ecimi*) *f*(*ilius*) *Cor*(*nelia tribu*) / *Proculus, aedil*(*is*), *dictator,* / *quaestor alimentor*(*um*), / *hydraeum <g>emmis ex*/*ornatum et auratum* / *una cum Valeria Fortu*/*nata et Valeria Procula* / *Isidi et Serapi* / *d*(*ono*) *d*(*edit*). Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 436, n. 353.

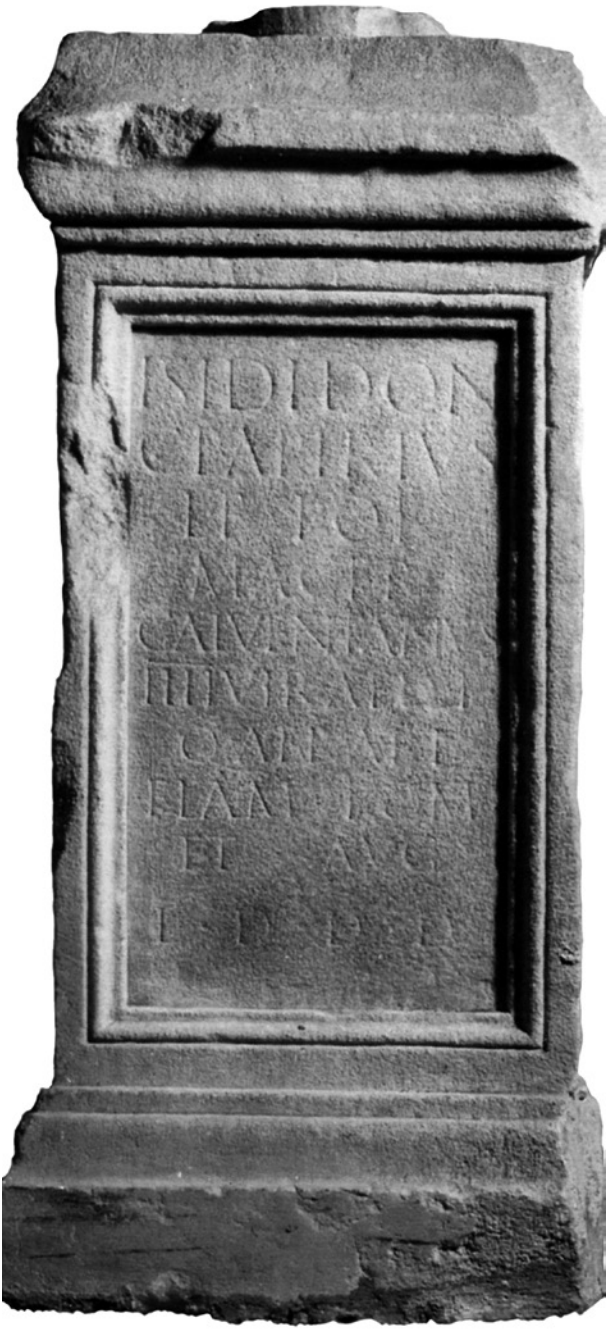

FIGURE 11.5 *Inscription* RICIS *515/0801* (*photo* : RICIS, *pl. CVII*).

(à *Minturnae*), la dédicace en grec à Zeus Hélios Sarapis, Isis Myrionyme et aux *theoi sunnaoi* par *Lucius Minicius Natalis Quadronius Verus*[82].

Nous connaissons divers détails de la vie de cet homme[83] : fils d'un consul homonyme[84], originaire de Barcelone, il marcha dans les pas de son père, le suivant comme tribun militaire des légions *I Adiutrix p.f.*, *XI Claudia p.f.* et *XIV Gemina Martia Victrix* en Pannonie (115-117 apr. J.-C.) puis, pendant le règne d'Hadrien, comme questeur impérial et légat à Carthage (121-122), accédant ensuite aux charges de *tribunus plebis*, préteur, légat de la légion *VI Victrix* en *Britannia* (130-132), *praefectus alimentorum*, *curator viae Flaminiae*, *consul suffectus* (139), *curator operum publicorum et aedium sacrarum* et, enfin, à celles de gouverneur de Mésie Inferieure (140-144) et proconsul en Afrique (153-154). Il était très impliqué dans la vie administrative et religieuse de *Tibur*, où il fut *patronus*, *quinquennalis*, *curator fani Herculis Victoris* et augure. Il est aussi l'auteur de dédicaces à Esculape, Hercule, Apollon et autres dieux. Malgré ses engagements politiques, il trouva le temps de remporter un concours olympique (129).

La carrière de *Marcus Opsius Navius Fannianus*, auteur à Naples d'une dédicace à Isis (toujours en grec) d'une statue d'Apollon-Horus-Harpocrate (fig. 11.6) ne fut pas moins brillante[85] : sénateur, préteur, *praefectus frumenti dandi*, édile, questeur de Pont et Bithynie, tribun, *decemvir stlitibus iudicandis*, il est probablement à rattacher au *Marcus Opsius*, préteur peu avant 28 apr. J.-C., mentionné par Tacite comme partisan de Séjan et assassiné, pour cette raison, sur l'ordre de Tibère en 32 apr. J.-C.[86].

Quatre autres inscriptions montrent l'hétérogénéité de ce groupe de personnages de haut rang ayant pratiqué le culte isiaque : un sénateur, *Arrius*

---

82 *RICIS* 502/0201 (*Minturnae – regio I*, peu après 153/4 apr. J.-C.) : Διὶ Ἡλίωι Σαράπιδι καὶ Εἴσιδι / μυριωνύμῳ καὶ τοῖς συννάοις / θεοῖς // *L*(*ucius*) *Minicius Natalis co*(*n*)*sul*, / *proco*(*n*)*s*(*ul*) *provinciae* / *Africae, augur, leg*(*atus*) / *Aug*(*usti*) *pr*(*o*) *pr*(*aetore*) *Moesiae inferioris*, / *curator operum publicorum* / *et aedium sacrarum*.

83 *PIR*² M 620. Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 422, n. 230.

84 *PIR*² M 619 : gouverneur d'Afrique (103-105 apr. J.-C.), *consul suffectus* (106), *curator alvei Tiberis* (109-110), gouverneur de la Pannonie Supérieure (113-117), proconsul d'Afrique (121-122).

85 *RICIS* 504/0301 (*Neapolis – regio I*, début du règne de Tibère) : Ἴσιδι / Ἀπόλλωνα Ὧρον / Ἁρποκράτην / Μ. Ὄψιος Νάουιος / Φαννιάνος, / στρατηγός, ἔπαρχος / σείτου δόσεως δόγματι / συνκλήτου Ῥωμαίων, / ἀγορανόμος, ταμίας Πόν/του Βειθυνίας, χειλίαρ(χος) λεγ(εῶνος) ε′ / Μακεδονικ(ῆς), ἄρξας ι′ ἀνδρῶν / ἀρχὴν ἐπὶ Ῥώμης. Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 422, n. 246.

86 Tac., *Ann.*, 4.68 ; 4.71 ; 6.4. Voir V. Tran tam Tinh, *Le culte des divinités orientales en Campanie en dehors de Pompéi, de Stabies et d'Herculanum*, ÉPRO 27 (Leyde 1972) 72-73.

FIGURE 11.6 *Inscription* RICIS *504/0301* (*photo : De Caro,* Egittomania *148*).

Balbinus, exprime à Capoue toute sa dévotion à Isis dans une dédicace[87] devenue célèbre en tant que manifeste de l'« hénothéisme » isiaque[88] (fig. 11.7) ; le *primipilaris Herennius Priscus*, déjà mentionné, offre quant à lui une dédicace à Sarapis, en sa qualité de *patronus* de Misène (fig. 11.8)[89] ; les *duoviri*

87 *RICIS* 504/0601 (*Capua – regio I*, III[e] s. apr. J.-C.) : *Te tibi* / *una quae* / *es omnia*, / *dea Isis*, / *Arrius Bal*/*binus v*(*ir*) *c*(*larissimus*). Cf. Tran tam Tinh, *Divinités orientales* 77, 199-234 ; Mora, *Prosopographia isiaca* 394, n. 44.

88 V. Gasparini, Isis and Osiris: Demonology vs. Henotheism ?, *Numen* 58 (2011) 717-718.

89 *RICIS* 504/0404 (*Misenum – regio I*, après 137 apr. J.-C.) : [-] [*H*]*erennius M*(*arci*) *f*(*ilius*) / [*Cl*]*aud*(*ia tribu*) *Priscus*, / [*p*]*rimipilaris leg*(*ionis*) *II Tr*(*aianae*) / [*F*]*ortis, patronus municip*(*ii*), / *voto suscepto domino* / *Sarapidi d*(*ono*) *d*(*edit*). Cf. Mora, *Prosopographia isiaca*

FIGURE 11.7 *Inscription* RICIS *504/0601* (*photo : De Caro,* Egittomania *155*).

Quintus Baebius et *Caius Birrius* sont les auteurs d'une dédicace à Isis et Sarapis à Piedimonte Massicano[90] ; à *Acerrae*, *Cnaius Stennius Egnatius Primus* est honoré par les *ingenui*, les *honorati* et les *Augustales* en qualité de *sacerdos*

414, n. 183. La provenance de l'inscription de Misène, et non pas de Pouzzoles, a été proposée de façon convaincante par F. Demma, *Monumenti pubblici di Puteoli: per un'archeologia dell'architettura* (*Monografie ArchClass 3*) (Rome 2006) 156.

90 *RICIS* 504/0802 (Piedimonte Massicano – *regio I*, I[er] s. apr. J.-C.) : *Q*(*uintus*) *Baebius Q*(*uinti*) *f*(*ilius*) / *C*(*aius*) *Birrius C*(*aii*) *f*(*ilius*) / *duovir*(*i*) / *redegerunt.* / *Isi* / *Serapi* / *sac*(*rum*). Cf. Tran tam Tinh, *Divinités orientales* 80 ; Mora, *Prosopographia isiaca* 398-399, nn. 71 et 73. Pour l'attribution exacte de l'origine de l'inscription : F. Sirano, Il culto di Iside nei centri minori della Campania. Un aggiornamento, dans : S. De Caro (éd.), *Egittomania. Iside e il mistero. Catalogo della mostra* (*Napoli, Museo Archeologico Nazionale, 12 ottobre 2006-26 febbraio 2007*) (Milan 2006) 154, n. 34.

FIGURE 11.8 *Inscription* RICIS *504/0404* (*photo : Tran tam Tinh,* Divinités orientales*, pl. XXXII*).

publicus[91] des mêmes divinités et, en même temps, de *quattuorvir*, *quinquennali*s et *curator operum publicorum* (fig. 11.9)[92].

Sur la base de ce matériel, on peut se demander si ces initiatives furent prises par les magistrats dans un choix purement personnel ou plutôt, influencées par le poids des statuts sociaux, avec la volonté de se conformer aux tendances des autorités politiques elles-mêmes. Pour répondre à cette question, il peut être intéressant de confronter d'abord ces données à celles concernant le

91 Solution sans doute préférable à celle de *sacerdos perpetuus* proposé ailleurs. Cf. Tran tam Tinh, *Divinités orientales* 47-48.

92 *RICIS* 504/0701 (*Acerrae – regio I*, III[e] s. apr. J.-C.) : *Heuresi* / *Cn*(*aio*) *Stennio Egnatio Cn*(*aii*) *Stenni* / *Egnati Rufi fil*(*io*) *Fal*(*eria tribu*) *Primo, IIIIvir*(*o*) / *II q*(*uin*)*q*(*uennali*), *omnibus oneribus et* / *honoribus functo, sac*(*erdoti*) *p*(*ublico*) / *deae Isidis et Serapidis, curat*(*ori*) / *operum publ*(*icorum*), *ingenui honorati* / *et Augustales patrono dignissi*/*mo ob infinita merita eius cu*/*ius dedicatione singulis uni*/*versisq*(*ue*) *eorum* (*sestertium*) *centenos n*(*ummos*) / *dedit, diem autem ludorum plenissi*/*me exhibuit l*(*oco*) *d*(*ato*) *d*(*ecreto*) *d*(*ecurionum*). Voir Tran tam Tinh, *Divinités orientales* 82-84 et Mora, *Prosopographia isiaca* 431, n. 318.

FIGURE 11.9 *Inscription* RICIS *504/0701* (*photo : Tran tam Tinh,* Divinités orientales*, pl. XXXIII*).

rôle joué dans les cultes isiaques par les ordres décurionaux locaux en matière de politique religieuse[93].

3 *Les décurions*

À ce propos, j'analyserai les cas où une dédicace emploie les formules utilisées pour exprimer une décision du sénat local (*de/ex decurionum*|*conscriptorum*

93 Camodeca, L'attività dell'*ordo decurionum* ; A. Raggi, Le norme sui *sacra* nelle *leges municipales*, dans : L. Capogrossi Colognesi, E. Gabba (éd.), *Gli statuti municipali* (Pavie 2006) 701-721 ; M.G. Granino Cecere, G. Mennella, Le iscrizioni sacre con la formula LDDD e la gestione dello spazio santuariale da parte delle comunità cittadine in Italia, ibid. 287-300 ; C. Berrendonner, *Ex aere conlato*. Souscriptions publiques et collectes dans les cités de l'Italie romaine, dans : C. Berrendonner, M. Cébeillac-Gervasoni, L. Lamoine (éd.), *Le quotidien municipal dans l'Occident romain* (Clermont-Ferrand 2008) 319-332.

sententia/consulto/decreto, *ex*/*de senatus consulto*, etc.), une autorisation obtenue par ce dernier (*permittente ordine*, *permissu decurionum*, etc.), ou encore, plus généralement, la nature publique du décret (*publice*, *ordo popolusque*, *res publica*, etc.), ou bien, enfin, un acte spécifiquement économique (*ex pecunia publica*, *pecunia conlata*, *ex aere conlato*, etc.) témoignant d'une prise en charge financière avérée de la part de l'établissement public. Il est clair que ce type de participation des autorités civiques n'implique pas l'expression de leur préférence religieuse personnelle : dans plus de la moitié des cas, le rôle joué par les décurions s'exprime par exemple dans le simple octroi d'une portion d'espace public, dans lequel les dédicants déposaient ensuite leurs offrandes à leurs propres frais (*loco dato decreto decurionum*, etc.). Cette analyse peut cependant renforcer considérablement nos connaissances sur le degré de visibilité publique des cultes isiaques au niveau local et nous renseigner sur les possibles interférences avec les pratiques cultuelles des magistrats.

Nous possédons dix-huit inscriptions isiaques de ce type[94], pour la plupart concentrées dans la *regio X* (sept témoignages) et dans la *regio I* (cinq). Toutes les dédicaces sont adressées à Isis, sauf deux (à *Acerrae*[95] et *Nersae*[96]), où apparaît aussi Sarapis. La dédicace d'*Acerrae* est le seul témoignage épigraphique de ce type en Campanie qui soit explicitement lié aux cultes isiaques.

Je me suis donc interrogé sur la signification de ces dix-huit inscriptions témoignant d'une implication des décurions. Constatant une fois encore qu'il n'existe pas d'étude spécifique sur ce sujet, j'ai donc dû passer de nouveau en revue le Clauss-Slaby : j'ai trouvé environ 2900 mentions en liaison avec le rôle joué par les autorités décurionales, dont 234 cas attestant clairement d'une implication en matière religieuse. Le panel des divinités mentionnées est plus large que précédemment (fig. 11.10) : 49 dieux sont concernés, parmi lesquels dix-huit sont cités par une seule inscription[97], six (Sarapis compris) par deux

94 *RICIS* 502/0302, 0701-2 ; 504/0701 ; 505/0901 ; 507/0101 ; 508/0601 ; 511/0402 ; 512/0504 ; 514/0401 ; 515/0103, 0105, 0107, 0601, 0801, 0808 ; 516/0401 ; 519/0101.

95 *RICIS* 504/0701.

96 *RICIS* 508/0601.

97 *Angitia* : *CIL* IX 3885 ; *Bonum Eventum* : *CIL* XI 5371 ; *Deus Eleus* : I.R.Como-Sn-3 ; *Deus Magnus Pantheus* : *CIL* V 5798 ; *Fides* : *CIL* I 3037 ; *Fons* : AE 1983, 395 ; *Fors Fortuna* : AE 2004, 539 ; *Iupiter Damascenus* : *CIL* X 1576 ; *Iupiter Dolichenus* : *CIL* XI 696 ; *Iupiter Sabazius* : *CIL* XI 1323 ; *Libitina* : *CIL* V 5128 ; *Mefitis* : *CIL* V 6353 ; *Parcae* : *CIL* V 3281 ; *Pater Reatinus* : *CIL* IX 4676 ; *Pietas* : *CIL* XIV 2856 ; *Spes* : *CIL* XIV 2804 ; *Vesta* : *CIL* IX 326 ; *Vortumnus* : *CIL* IX 327.

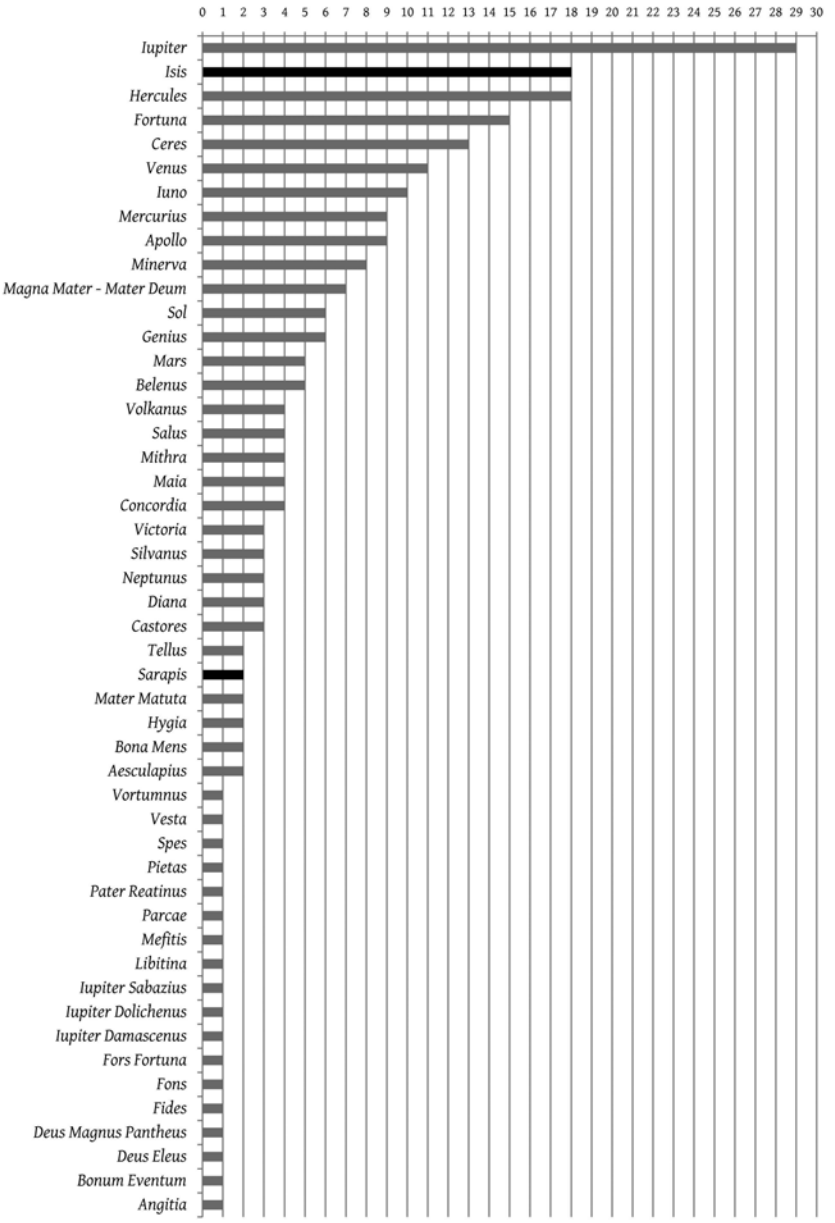

FIGURE 11.10 *Présences divines parmi les inscriptions témoignant d'une participation des institutions locales.*

dédicaces[98], cinq par trois témoignages[99], cinq autres par quatre[100]. *Belenus*[101] et *Mars*[102] le sont à cinq reprises, le Génie de la ville[103] et *Sol*[104] six fois, *Magna Mater/Mater Deum*[105] sept, *Minerva*[106] huit, *Apollo*[107] et *Mercurius*[108] neuf, *Iuno*[109] dix, *Venus*[110] onze, *Ceres*[111] treize, *Fortuna*[112] 15 ; enfin, parmi les plus fréquemment cités, *Hercules*[113] et *Isis*, le sont à dix-huit reprises, devancés par le seul *Iupiter* (avec vingt-neuf références)[114].

Ces dix-huit attestations sont une nouvelle preuve de la très grande attraction exercée par Isis sur les institutions locales de la péninsule italienne (**Augustales* et décurions en particulier). Il ressort également de cette étude, une fois encore, une profonde dichotomie entre les deux aires géographiques les plus significatives à cet égard (la *regio X* et la *regio I*) : d'un coté, les sites d'Aquilée et de Vérone où, de façon homogène, affranchis, **Augustales* et décurions dominent, n'hésitant pas à intervenir et à participer aux cultes isiaques,

---

98 *Aesculapius* : CIL IX 5823 et XI 3710 ; *Bona Mens* : CIL X 6512 et XIV 3564 ; *Hygia* : CIL IX 5823 et XI 5954a ; *Mater Matuta* : CIL XIV 2997 et 3006 ; *Sarapis* : RICIS 504/0701 et 508/0601 ; *Tellus* : CIL IX 2117 et AE 1983, 395.

99 *Castores* : CIL I 1443, X 6505-6, XI 5372 ; *Diana* : CIL V 3102, X 3924, AE 1978, 97 ; *Neptunus* : CIL V 328, 4874, AE 1982, 382 ; *Silvanus* : CIL V 827, 832, 3299 ; *Victoria* : CIL V 6959, XI 3780, 6309.

100 *Concordia* : CIL V 7617, X 5159, 5574, 7192 ; *Maia* : CIL X 885, 886, 888, D 3207 ; *Mithra* : CIL V 5795, 5796, IX 4110, AE 1996, 601 ; *Salus* : CIL IX 427, XI 5801, XIV 2804, 3564 ; *Volkanus* : CIL V 4293, 4295, IX 6349, AE 1975, 145.

101 CIL V 741, 742, 744, 749, Inscr.Aqu.01-138.

102 CIL I 3182, X 403, 5046, XI 5801, 7413.

103 CIL IX 1418, X 772, 1236, 1562, 6072, AE 1976, 140.

104 CIL V 3278, 4284, 5795, IX 4110, X 5827, AE 1996, 601.

105 CIL IX 981, 1153, X 333, 3698, 3699, 3764, RICIS 511/0402.

106 CIL I 3180, V 800, 3276, 3906, XI 1545, 3081, AE 1924, 134, 1985, 266.

107 CIL V 741, 749, 3217, X 7495, XIV 2113, 2408, 2852, AE 1888, 126, 2006, 389.

108 CIL V 522, 2801, 6596, IX 976, X 885, 886, 888, XI 4744, D 3207.

109 CIL IX 2587, X 4789-4791, 7541, XI 1545, 3100, AE 1969/1970, 154, 1997, 403, 2008, 524.

110 CIL IX 2562, 3429, X 688, 928, XI 5264, XIV 2793, AE 1891, 113, 1954, 165-6, 1956, 144, 2001, 808.

111 CIL X 688, 1036, 1074a-b, 3911, 4793-4794, 5654, XI 3933, AE 1891, 113, 1954, 165-6, 2005, 341.

112 Le chiffre est clairement surreprésenté en raison des dix témoignages provenant du seul sanctuaire de *Praeneste* : CIL XIV 2850, 2852, 2856, 2868, 2870, 2886, 2888 et 3003, AE 2007, 314, EE-09, 748. Les autres temoignages sont : CIL I 3038, IX 5177, X 827, 828, 7946, XIV 3581.

113 CIL V 5724, 6345, 6346, 6351, IX 2835, 3383, X 5160, XI 2909, 6308, XIV 3599, 3601, 3609, 3674, 4244 et 4258, AE 1979, 141, 1981, 282, Inscr.It.10-01, 5.

114 CIL I 3164, V 4148, 5773, IX 1419, 2823, X 16, 403, 928, 1216, 3764, 3803, 5160a, 6073, 7237, XI 658, 1545, 4172, 4639, XIV 2852, 2868, 2937, 2972, AE 1896, 111, 1957, 105, 1991, 811, 1998, 286, 2007, 314, 2008, 524, Inscr.It.10-05, 1275.

alors que les *ingenui* et les magistrats en charge sont presque absents ; de l'autre, en Campanie, affranchis, **Augustales* et décurions semblent au contraire laisser le champ complètement libre aux initiatives privées des *ingenui* et, surtout, des magistrats.

Comment expliquer ce phénomène ?

Spécificité de la participation des pouvoirs locaux aux cultes isiaques

Répondre à cette question n'est pas facile, surtout dans la mesure où ce constat peut aussi dériver d'une perspective historique déformée par l'hétérogénéité des données épigraphiques ou masquer des changements diachroniques que la pauvreté du matériel disponible ne nous permet pas d'apprécier.

D'abord, en effet, nous ne possédons pas de témoignages concernant les époques républicaine (II^e^-I^er^ siècles av. J.-C.)[115] et impériale tardive (IV^e^ siècle apr. J.-C.) : cela nous empêche d'évaluer l'impact social et religieux de certains événements comme, par exemple, la destruction de Délos en 88 av. J.-C. et le retour en Italie (cf. *Industria*)[116] des nombreuses et puissantes familles de commerçants (que nous trouvons après, à l'époque impériale, à la tête de la classe politique locale) ou les édits théodosiens de 380 et 391-392 apr. J.-C. qui déclarent le christianisme religion d'État de l'Empire romain.

De plus, sur la base des seules 31 inscriptions plus ou moins précisément datées[117], il n'est pas non plus possible de tirer des conclusions fiables concernant les trois siècles intermédiaires[118], ce qui est particulièrement regrettable pour l'époque flavienne, dont l'importance a bien été mise en lumière dans plusieurs travaux récents[119]. L'échantillon épigraphique sur lequel nous

115 Sur le maigre patrimoine épigraphique isiaque d'époque républicaine en Italie, voir V. Gasparini, S. Sisani, *Iside dai mille-e-uno-nomi?*.

116 Zanda, *Industria.*

117 Neuf inscriptions appartiennent au I^er^ s. apr. J.-C., six aux I^er^-II^e^, huit au II^e^, cinq aux II^e^-III^e^, trois au III^e^.

118 Malaise doit aussi se plier à la même conclusion : *Conditions* 77.

119 Voir V. Gasparini, I culti egizi, dans : F. Coarelli, *Divus Vespasianus. Il bimillenario dei Flavi* (Rome 2009) 348-353 et L. Bricault, Mater Deum et Isis, *Pallas* 84 (2010) 265-284. Les cas d'Herculanum et Bénévent sont particulièrement significatifs en Italie. Voir V. Gasparini, La « *Palaestra* » d'Herculanum : un sanctuaire d'Isis et de la *Mater Deum*, *Pallas* 84 (2010) 229-264 ; Kr. Bülow Clausen, Domitian between Isis and Minerva: the dialogue between the "Egyptian" and "Graeco-Roman" aspects of the Sanctuary of Isis at *Beneventum*, dans :

pouvons nous appuyer ne montre pas, du point de vue chronologique, de variations significatives, de concentrations évidentes ou d'anomalies spécifiques : les magistrats[120], les **Augustales*[121] et les decurions[122] sont impliqués de manière homogène dans les inscriptions isiaques sur l'ensemble de la période que couvrent ces trois siècles.

Si, donc, ces considérations chronologiques n'aident guère à expliquer les anomalies de la distribution du matériel épigraphique entre la *regio I* et la *regio X*, les observations de Michel Malaise[123] à propos des composantes sociales impliquées se révèlent bien plus utiles. Ce savant remarque que dans les régions pour lesquelles la présence isiaque étrangère (gréco-orientale en particulier) est importante, il s'y trouve un grand nombre d'esclaves et d'affranchis (en particulier, nous l'avons vu, en Vénétie), tandis que dans celles où ne vit qu'une minorité d'étrangers isiaques, le nombre d'*ingenui* concernés (en particulier en Campanie) est relativement élevé, ce qui peut sembler *a priori* étonnant.

En effet, le contexte campanien était caractérisé par un fort dynamisme exogène, dû en particulier à la présence des ports les plus importants de la péninsule. Parallèlement, le *melting pot* ethnique, les forts liens avec Rome, la richesse économique et la part importante d'esclaves dans la population (due notamment aux nombreuses *villae* des aristocrates romains) avait créé en Campanie, selon les mots de Steven Ostrow[124], les conditions nécessaires pour la création même du corps des **Augustales*. Mais, curieusement, tous ces aspects semblent avoir eu peu de répercussion dans la sphère isiaque : la faiblesse de la présence étrangère isiaque en Campanie « semble indiquer

---

L. Bricault, M. J. Versluys (éd.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality between local and global*, Mythos Suppl. 3 (Palerme 2012) 93-114 ; et la contribution de G. Capriotti Vittozzi dans ce même volume, 237-259.

120 I^er s. apr. J.-C. : 504/0301 et 0802, 505/0201, 515/0801 ; I^er-II^e : 510/0201, 511/0401 et 519/0201 ; II^e : 502/0201, 504/0404 et 513/0101 ; III^e : 504/0601 et 0701 et 505/0804.

121 I^er s. apr. J.-C. : 503/0701, 508/0401, 512/0201 et 519/0101 ; I^er-II^e : 502/0702, 511/0402 et 514/0401 ; II^e : 515/0103 ; II^e-III^e : 515/0104, 515/0112 et 515/0116 ; III^e : 504/0701.

122 I^er s. apr. J.-C. : 505/0901, 515/0801 et 519/0101 ; I^er-II^e : 502/0702, 511/0402 et 514/0401 ; II^e : 508/0601, 515/0103, 0107, 0601 et 0808 ; II^e-III^e : 507/0101 et 515/0105 ; III^e : 504/0701.

123 Malaise, *Conditions* 67-100.

124 Ostrow, *Augustales* 85-98 avec la bibliographie. Voir aussi, pour la forte présence de *cognomina* grecs, Duthoy, *Notes onomastiques* 96, et, pour le dynamisme des membres de la classe sénatoriale et équestre en particulier à l'époque augustéenne, G. Camodeca, Le *élites* di rango senatorio ed equestre della Campania fra Augusto e i Flavii, dans : M. Cébeillac-Gervasoni (éd.), *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire de la mort de César à la mort de Domitien entre continuité et rupture. Classes sociales dirigeantes et pouvoir central* (CEFR 271) (Rome 2000) 99-119.

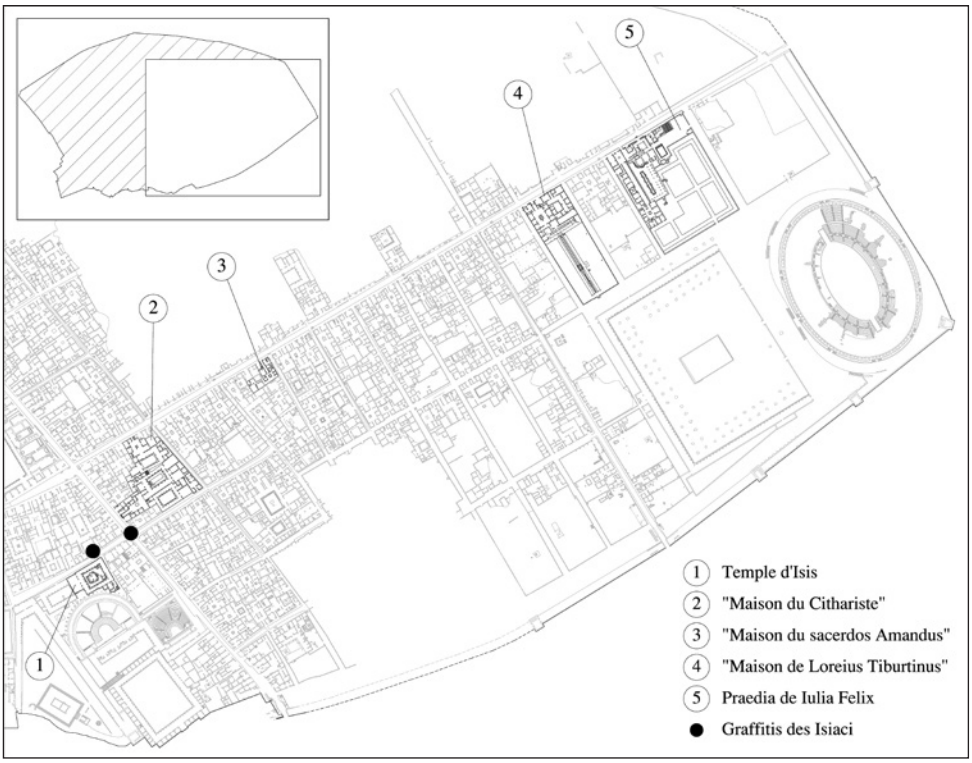
1 Temple d'Isis
2 "Maison du Cithariste"
3 "Maison du sacerdos Amandus"
4 "Maison de Loreius Tiburtinus"
5 Praedia de Iulia Felix
Graffitis des Isiaci

FIGURE 11.11 *Carte de Pompéi avec l'indication des maisons et des graffitis «* Isiaci *» mentionnés dans l'article.*

que l'influence prise par les Orientaux dans la propagation isiaque en cette région fut peu importante », mais, explique le savant, « le fait n'est pas tellement surprenant puisque [...] les commerçants campaniens avaient appris à connaître Isis et Sérapis à Délos dès le II^{ème} siècle avant J.-C., c'est-à-dire à une époque antérieure à celle où la Campanie entretenait des relations suivies directes avec l'Égypte, grâce à son port de Pouzzoles. Par contre, en Vénétie, où les cultes alexandrins ont pénétré plus tard, le rôle des Orientaux paraît essentiel [...]. Les étrangers sont donc présents dans les cultes isiaques d'Italie, mais leur nombre et le rôle qu'ils ont pu jouer comme agents de diffusion, sont fonction des régions et de l'époque où ils apparaissent »[125].

Il convient donc de souligner encore une fois, en suivant Malaise, l'extrême spécificité des dynamiques de diffusion des cultes isiaques en Italie : il n'y existe pas de paradigme de fonctionnement universel. Au contraire, les cultes

125 Malaise, *Conditions* 72-73.

isiaques sont façonnés de manière variable selon les caractéristiques spécifiques des acteurs locaux. Et, souvent, la connaissance que l'on peut avoir de ces derniers n'est pas suffisante pour en tirer des conclusions d'ordre cultuel.

Pour mieux mettre en valeur le degré de spécificité de toutes ces dynamiques, j'ai choisi d'analyser, dans une perspective archéologique, un cas particulier, significatif des anomalies précédemment relevées. Personne ne contestera que l'exemple campanien de Pompéi (fig. 11.11) est, de ce point de vue, idéal. En effet, le temple d'Isis à Pompéi représente le sanctuaire isiaque le mieux conservé en Italie et, avec ses environs, une véritable mine d'informations pour les isiacologues[126].

Étude de cas : Pompéi

L'inscription trouvée au pied de l'accès principal du sanctuaire[127] rappelle la réédification du bâtiment (détruit par un des tremblements de terre qui ont secoué la Campanie à partir de 62 apr. J.-C.) par un jeune enfant de six ans, *Numerius Popidius Celsinus*, fils de *Numerius Popidius Ampliatus* et *Corelia Celsa.* Les noms des trois membres de la famille figuraient sur le pavage du dit « *ekklesiasterion* »[128]. une *schola* ajoutée probablement dès l'époque claudienne[129] et vraisemblablement destinée à devenir une salle de banquets et réunions (figg. 11.12 et 11.13.1)[130]. En dépit de l'avis contraire de quelques savants

126 J'ai récemment consacré à ce sujet deux contributions : V. Gasparini, Cronologia ed architettura dell'Iseo di Pompei, *Vesuviana* 3 (2011) 67-88 et *Id.*, Staging religion. Cultic performances in (and around) the Temple of Isis in Pompeii, dans : N. Cusumano, V. Gasparini, A. Mastrocinque, J. Rüpke (éd.), *Memory and religious experience in the Greco-Roman world* (Stuttgart 2013), 185-211, avec bibliographie.

127 *RICIS* 504/0202 (62-79 apr. J.-C.) : *N*(*umerius*) *Popidius N*(*umerii*) *f*(*ilius*) *Celsinus* / *aedem Isidis terrae motu conlapsam* / *a fundamento p*(*ecunia*) *s*(*ua*) *restituit. Hunc decuriones ob liberalitatem*, / *cum esset annorum sexs, ordini suo gratis adlegerunt.* Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 425, n. 274 ; J.-A. Dickmann, Numerius Popidius Celsinus, dans : H. Meller, J.-A. Dickmann (éd.). *Pompeji, Nola, Herculaneum. Katastrophen am Vesuv* (*Halle – 9. Dezember 2011 bis 8. Juni 2012*) (Munich 2011) 185-187.

128 *RICIS* 504/0204 (62-79 apr. J.-C.) : *N*(*umerii*) *Popidi Ampliati* / *N*(*umerii*) *Popidi Celsini* / *Corelia Celsa*.

129 Gasparini, *Cronologia ed architettura* 80-81.

130 Gasparini, *Staging religion* 205.

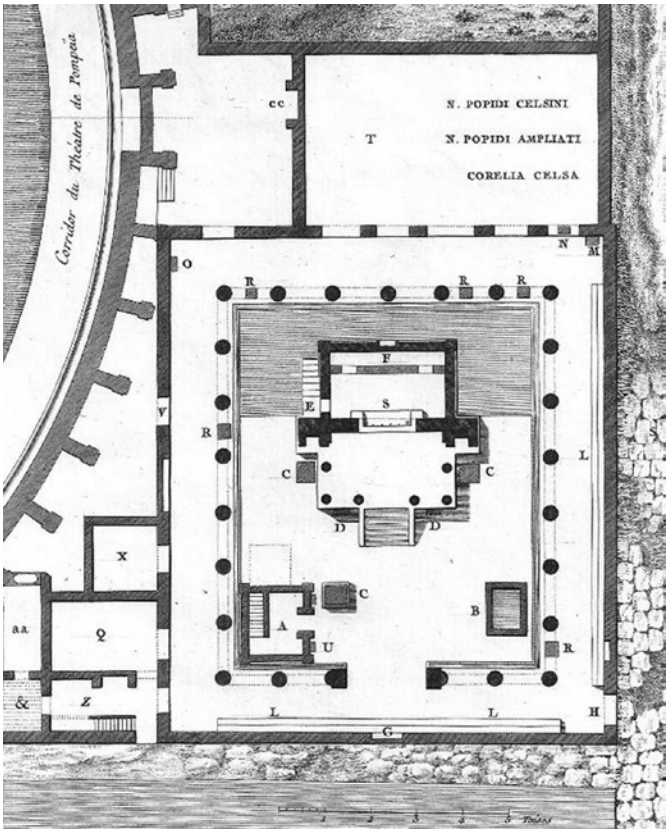

FIGURE 11.12 *Temple d'Isis de Pompéi* (*photo : J.A. Renard dans : J.B. Claude Richard Saint Non* [*abbé de*], Voyage pittoresque ou description des Royaumes de Naples et de Sicile. Les antiquités de Pompèii. Vol. I [*Paris 1782*]).

(comme Vincent Tran tam Tinh[131], Michel Malaise[132] et Fabio Mora[133]), il est probable que le père (le commanditaire réel du temple et l'auteur également, dans une niche creusée le long du mur postérieur du temple, de la dédicace d'une statuette de Bacchus-Osiris [fig. 11.13.2])[134] ait été un affranchi[135]. Son

131 V. Tran tam Tinh, *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi* (Paris 1964) 41.

132 M. Malaise, *Inventaire préliminaire des documents Égyptiens découverts en Italie*, ÉPRO 21 (Leyde 1972) 352, n. 214.

133 Mora, *Prosopographia isiaca* 425, n. 273.

134 *RICIS* 504/0203 (62-79 apr. J.-C.) : *N*(*umerius*) *Popidius Ampliatus* / *pater p*(*ecunia*) *s*(*ua*).

135 W. Jongman, *The economy and society of Pompeii* (Amsterdam 1991) 261 ; A. Krzyszowska, *Les cultes privés à Pompéi* (Wroclaw 2002) 149, 244-247 ; Petersen, *The freedman* 24-26,

FIGURE 11.13 *1*) *Au centre :* RICIS *504/0204 ; 2*) *en haut à gauche :* RICIS *504/0203 ; 3*) *en bas à gauche :* RICIS *504/0205 ; 4*) *à droite :* RICIS *504/0207* (*photo : F. Piranesi,* Antiquités de la Grande-Grèce aujourdhui Royaume de Naples. Vol. II [*Paris 1804-1807*] *pl. LXXII*).

nom apparaît dans la liste des témoins de *Lucius Caecilius Iucundus*[136] et, surtout, des *Ministri Augusti Mercurii et Maiae*[137]. La même hypothèse a été avancée pour *Lucius Caecilius Phoebus*, qui consacre, dans ce même temple, une statue archaïsante d'Isis en marbre pentélique peint et doré (fig. 11.13.3)[138].

Ces personnages nous intéressent principalement pour trois raisons : d'abord, s'ils étaient bel et bien affranchis, leur implication dans les cultes isiaques peut commencer à donner plus de consistance au rôle qui revient à ce statut social, dont la présence en Campanie n'est pas explicitement attestée.

48-53. *Numerius Popidius Ampliatus* ne doit pas être confondu avec les *ingenui* contemporains *Lucius Popidius Ampliatus*, candidat à l'edilité (*CIL* IV 7168, 7175, 7210, 7290, 7313, 7443, 7474, 7510, 7526, 7618, 7851), et *Numerius Popidius Rufus*, candidat à l'édilité, *duumvir* et entrepreneur de spectacles de gladiateurs (*CIL* IV 986, 1186, 3548, 3844, 7346, 7444, 7471, 7484, 7508, 7642, 7667, 7707, 7709, 7931, 9886, 9903).

136 Jongman, *The economy and society* 348.

137 *CIL* X 849 et 921.

138 *RICIS* 504/0205 (I^er^ s. apr. J.-C.) : *L*(*ucius*) *Caecilius* / *Phoebus* / *posuit* / *l*(*oco*) *d*(*ato*) *d*(*ecreto*) *d*(*ecurionum*). Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 399, n. 77.

On peut dire la même chose en ce qui concerne le support fourni par l'autorité décurionale. Pour sa libéralité, le petit enfant *Numerius Popidius Celsinus* a été reçu au sénat de Pompéi et la dédicace de *Lucius Caecilius Phoebus* porte la mention *loco dato decreto decurionum*.

Ce même *Lucius Caecilius Phoebus* fut peut-être client de *Caius Cuspius Pansa*[139], de même que *Popidius Natalis*[140], dont le nom a été identifié peint sur une hydrie trouvée dans le temple[141]. Candidat à l'édilité avec *Caius Cuspius Pansa*, un autre *Popidius* apparaît : *Lucius Popidius Secundus*[142], le propriétaire de la luxueuse « Maison du Cithariste »[143], une des plus importantes de Pompéi, située au carrefour de la « Rue d'Isis » (où est implanté le temple) et de la « Rue de Stabies ». De cette maison provient une statuette de Bès et une fresque représentant Io (qui semble faire allusion au même sujet que celui peint dans l'« *ekklesiasterion* » du temple d'Isis) et, fait encore plus notable, sur sa façade est inscrit le *titulus pictus* déjà évoqué : *Cuspium Pansam aed*(*ilem*) *Popidius Natalis cliens cum Isiacis ro*(*gat*)[144]. Les *Isiaci* mentionnés ici apparaissent dans une autre inscription, juste en face du temple d'Isis : *Cn*(*aium*)

139 *CIL* IV 785. Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 406, n. 123.

140 *RICIS* 504/0210 (62-79 apr. J.-C.) : *Cuspium Pansam aed*(*ilem*) / *Popidius Natalis cliens cum Isiacis ro*(*gat*). Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 425-426, n. 275.

141 *RICIS* 504/0211 (62-79 apr. J.-C.) : *Popidio ΝΑΕΛΤΙ* //) *L GAX*.

142 *CIL* IV 7242 et 7963. Voir aussi *CIL* IV 720, 968, 1012, 3409, 7135, 7146, 7166, 7172, 7182, 7259, 7400, 7414, 7418, 7440, 7451, 7469, 7489, 7509, 7524, 7530, 7614, 7681, 7692, 7749, 7787, 7796, 7816, 7910, 8943. Le même personnage serait mentionné dans plusieurs inscriptions comme *augustianus* (soit probablement un affranchi impérial) : *CIL* IV 2380 : *Luci Augustiane* / (*h*)*ab*(*eas*) *prop*(*itium*) *Caes*(*arem*) ; 2381 : *Luci Augustiane* / (*h*)*ab*(*eas*) *prop*(*itium*) ; 2383 : *L*(*ucio*) *Popidio Secundo* / *Augustiano* / *feliciter* / [---] *QP*. Cela semble cependant incompatible avec sa candidature à l'édilité. Il s'agit donc probablement d'une homonymie. Voir O. Elia, La casa di un Augustiano a Pompei, dans : *Atti del III Congresso di Studi Romani* (Bologne 1934) 215 ; C. Giordano, Poppea e Nerone tra Oplontis e Pompei, *Sylva mala* 3 (1982) 6 ; H. Mouritsen, *Elections, magistrates and municipal élite. Studies in Pompeian epigraphy* (Rome 1988) 146-147 ; J.-L. Mourgues, Néron et les monarchies hellénistiques : le cas des Augustiens, dans : *Neronia IV. Alejandro Magno. Modelo de los emperadores romanos. Actes du IVe Colloque International de la SIEN* (Bruxelles 1990) 196-210 ; et, surtout, Amodio, *Pompei e i rapporti col centro* 90, n. 103.

143 I 4, 5.25. Cf. O. Elia, *Le pitture della Casa del Citarista* (Rome 1937) ; S.C. Nappo, L'*insula* I.4 e la Casa del Citarista. Il progetto italiano, dans : J. Berry (éd.), *Sotto i lapilli. Studi nella* Regio I *di Pompei* (Milan 1998) 27-39 ; E. Tommasino, Oltre lo sterro. Scavi stratigrafici inediti nelle *domus* pompeiane (1900-1962), *RStPomp* 15 (2004) 22-27 ; Krzyszowska, *Les cultes privés* 149 ; F. Pesando, M.P. Guidobaldi, *Pompei, Oplontis, Ercolano, Stabiae* (Rome-Bari 2006) 93-98.

144 *RICIS* 504/0210 (62-79 apr. J.-C.).

Helvium Sabinum aed(*ilem*) *Isiaci universi rog*(*ant*)[145]. Rappelons que le même *Cuspius Pansa* a aussi été soutenu par le prêtre *Amandus*[146], de la maison duquel nous est parvenue une statue d'Isis[147].

Cette série complexe d'informations nous conduit à deux conclusions majeures. Tout d'abord l'assurance d'une participation active de la famille des *Popidii* dans les cultes isiaques, soit dans sa branche « mineure » (celle des probables affranchis que sont *Numerius Popidius Ampliatus* et *Popidius Natalis*), soit dans celle « majeure » (de l'aristocrate *Lucius Popidius Secundus*). Cette famille a probablement dû être la plus noble et la plus puissante de Pompéi pendant la période républicaine[148] : il n'est pas exclu qu'un *Popidius* ait fait

145 *RICIS* 504/0209 (62-79 apr. J.-C.). Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 413, n. 181. La lecture d'une troisième inscription concernant les *Isiaci*, trouvée sur un mur de la « Ruelle du Boulanger » (**RICIS* 504/0212, I^er^ s. apr. J.-C.), est très hypothétique : *Isi*[*acis* (?) ---]*is ubique*.

146 *CIL* IV 7257 et 7900.

147 I 7, 7. Cf. *NSc* (1927) 29 ; A. Maiuri, *Le pitture delle case di M. Fabius Amandio, del Sacerdos Amandus e di P. Cornelius Teges* (Rome 1938) ; Tran tam Tinh, *Essai sur le culte* 154, n. 72 ; V. Sampaolo, I.7.7 : Casa del *Sacerdos Amandus*, dans : *Pompei, Pitture, Mosaici* 1 (Rome 1990) 586-618 ; Krzyszowska, *Les cultes privés* 147-148 ; Pesando, Guidobaldi, *Pompei* 110-112.

148 Cf. E. Vetter, *Handbuch der italischen Dialekte* (Heidelberg 1953) nn. 13-14 et *CIL* X 794. L'inscription Vetter 14 nous intéresse en particulier, puisque elle a longtemps été l'objet d'une lecture erronée que a poussé à l'interpréter comme une dédicace à la déesse Isis. Cf. D. Romanelli, *Viaggio a Pompei, pesto e di ritorno ad Ercolano* (Napoli 1817^2^) 274-275 : « Indi dopo vari pezzi staccati di mura, e di torri arrivammo alla porta *Isiaca*, o *Nolana* [...]. La cosa più singolare che distingue questa porta, consiste in una grande testa di donna dalla parte della città scolpita nell'arco sopra un gran sasso, con folta cappellatura pendente sulle spalle, e nel lato un'osca iscrizione retrograda incisa in un pezzo quadrato di marmo bianco, che così si legge in carattere latino: C. POPIDIIS C. / MER. TVC. AAMANAPHPHED / ISIDY PRVPHATTED, cioè: C. *Popidius C. Filius Meddix Tuticus restituit, et Isidi consecravit*. Con buona ragione adunque poteva questa non solamente dirsi Nolana, ma *porta d'Iside*, per essere stata a questa dea consecrata ». L'erreur d'interprétation fut vite évidente, et rectifiée déjà par J. Overbeck, A. Mau, *Pompeji in seinen Gebäuden, Alterthümern und Kunstwerken* (Leipzig 1884) 52 : « Die letzten Worte, in deinen man irrthümlich die Erwähnung eines Propheten der Isis finden wollte, gaben früher Anlass, das Thor als Isisthor zu bezeichnen, und in dem Kopf diese Göttin zu erkennen. In Wahrheit scheint es trotz der schlechten Erhaltung sicher zu sein, dass der Kopf einem Helm mit dreifachem Buckel trug und dass wir auch hier Minerva, die Schutzgöttin aller Stadtthore, zu erkennen haben ». L'inscription doit être en fait interprétée de cette manière : *v.púpidiis.v* / *med.túv.* / *aamanaffed* / *ísídu* / *prúfatted*, et traduite en latin : *V*(*ibius*) *Popidius V*(*ibii filius*) / *med*(*dix*) *tut*(*icus*) / *locavit* / *idem* / *probavit*. *Vibius Popidius* approuvait, à la fin du II^e^ s. av. J.-C., la restructuration de la porte (sur laquelle se trouve la tête de Minerve), dont le nom ancien *Veru Urublanu* (correspondant osque du latin *Porta Urbulana*) est attesté

bâtir le temple d'Isis à la fin du IIème siècle avant notre ère[149]. L'acte d'évergétisme religieux du jeune *Popidius* exprime très bien la grande mobilité sociale du Ier siècle après J.-C. à Pompéi[150] et le très haut degré de « romanité » d'une déesse d'origine étrangère, égyptienne, qui semble souvent plus romaine que les divinités romaines elles-mêmes.

Les graffitis mentionnés nous amènent également à connaître un groupe d'*Isiaci*, fortement engagés politiquement, qui gravitent autour du temple de la déesse. Il est peu probable qu'il s'agisse, comme l'a suggéré Mariette de Vos[151], du nom des habitants du quartier, puisque nous connaissons quatre des cinq noms des *vici* qui constituaient Pompéi, et notamment celui dans lequel le temple d'Isis se trouvait, le *vicus* des *Forenses*[152]. À moins qu'il ne renvoie à une nouvelle distinction interne (en supposant qu'un quartier entier puisse se

---

par l'inscription Vetter 28, où apparaît un autre *Popidius*, *Lucius Popidius Luci filius*. Cf. E. Campanile, Le iscrizioni osche di Pompei attribuite al periodo della guerra sociale, dans : L. Breglia Pulci Doria (éd.), *L'incidenza dell'antico. Studi in memoria di Ettore Lepore, II* (Naples 1996) 361-375. Pour un point sur la situation des portes et mures de Pompéi voir maintenant V. Gasparini, J, Uroz Sáez, Las murallas de Pompeya. Resultados del sondeo efectuado en Porta Nocera (2010) y su contextualización, *Vesuviana* 4 (2012) 9-67.

149 St. De Caro, L'Iseo di Pompei, dans : E.A. Arslan (éd.), *Iside. Il mito, il mistero, la magia. Catalogo della mostra* (*Milano, Palazzo Reale, 22 febbraio-1 giugno 1997*) (Milan 1997) 338 ; Gasparini, *Cronologia ed architettura* 83. *Contra* M. de Vos, A. Martin, La pittura ellenistica a Pompei in decorazioni scomparse documentate da uno studio dell'architetto russo A.A. Parland, dans : *Ricerche di pittura ellenistica* (*Quaderni dei Dial. Arch. I*) (Rome 1985) 269-278 ; F. Zevi, Sul tempio di Iside a Pompei, dans : St. Adamo Muscettola, St. De Caro (éd.), *Alla ricerca di Iside*, *PP* 49 (1994) 46-48, qui penchent en faveur du propriétaire de la « Maison du Faune ».

150 P. Castrén, *Ordo populusque pompeianus. Polity and society in Roman Pompeii* (Roma 1975) 118-121 ; Jongman, *The economy and society* ; A. Łoś, *Quibus patet curia municipalis.* Remarques sur la structure de la classe dirigeante de Pompéi, *CahGlotz* 3 (1992) 259-294 ; R. Biundo, Struttura della classe dirigente a Pompei e mobilità sociale. I rapporti con il centro, dans : Cébeillac-Gervasoni, *Les élites municipales* 33-69 ; Petersen, *The freedman* 50-51.

151 M. De Vos, Aegyptiaca Romana, dans : Adamo Muscettola, De Caro, *Alla ricerca di Iside* 130-132. Du même avis : Krzyszowska, *Les cultes privés* 247-248.

152 P.G.H. Willems, *Les élections municipales à Pompéi* (Paris 1887) 86-89 ; G. Spano, Porte e regioni pompeiane e vie campane, *RAAN* 17 (1937) 269-361 ; I. Sgobbo, Un complesso di edifici sannitici e i quartieri di Pompei per la prima volta riconosciuti, *MAAN* 6 (1942) 16-41 ; Castrén, *Ordo populusque* 79-82 ; Jongman, *The economy and society* 289-310 ; F. Coarelli, Pompei: il foro, le elezioni, le circoscrizioni elettorali, *AION* n.s. 7 (2000) 100-110. *Contra* G. Amodio, Sui *vici* e le circoscrizioni elettorali di Pompei, *Athenaeum* 84 (1996) 457-478.

porter en faveur d'un seul et même candidat)[153], il semble par conséquent plus probable d'y reconnaître une structure associative, corporative, à vocation religieuse[154]. La même hypothèse a été avancée concernant d'autres inscriptions mentionnant des *Venerii* ou *Veneriosi*[155], trouvées à Pompéi dans les *praedia* de *Iulia Felix* (une sorte de gymnase pour les jeunes enfants de l'aristocratie locale, muni d'ailleurs d'une petite chapelle isiaque)[156] et à Herculanum[157].

La signification de la présence de ces deux structures associatives sur les inscriptions électorales pompéiennes a souvent été exagérée[158] : il s'agit en fait de quatre voire cinq inscriptions sur un total d'environ 2600 *programmata*, et de deux collèges « religieux » seulement, contre vingt-cinq associations ou corporations professionnelles. Quoi qu'il en soit, l'engagement politique manifesté par cette association d'Isiaques, en étroite collaboration avec la famille des *Popidii* et le temple restauré par cette même famille, ouvre de nouvelles perspectives d'étude quant au degré d'interférence entre préférences religieuses individuelles et intérêts politiques locaux.

---

153 Selon Krzyszowska, *Les cultes privés* 147-148, les inscriptions n'auraient pas un sens littéral, effectif, mais seulement de propagande.

154 Sur les limites de cette définition, voir A. Bendlin, Gemeinshaft, Öffentlichkeit und Identität: Forschungsgeschichtliche Anmerkungen zu den Mustern sozialer Ordnung in Rom, dans : U. Egelhaaf-Gaiser, A. Schäfer (éd.), *Religiöse Vereine in der römischen Antike. Untersuchungen zu Organisation, Ritual und Raumordnung* (Tübingen 2002) 9-40 ; N. Belayche, En quête de marqueurs des communautés «religieuses» gréco-romaines, dans : N. Belayche, S.C. Mimouni (éd.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain. Essais de définition* (Turnhout 2003) 9-20 ; J. North, Réflexions autour des communautés religieuses du monde gréco-romain, ibid. 337-347.

155 CIL IV 1136 : *In praedi*(*i*)*s Iuliae Sp*(*uri*) *f*(*iliae*) *Felicis* / *locantur* / *balneum Venerium et nongentum tabernae pergulae* / *cenacula ex Idibus Aug*(*ustis*) *primis in idus Aug*(*ustas*) *sextas annos continuos quinque* / *s*(*i*) *q*(*uis*) *d*(*esiderabit*) *l*(*ocatricem*) *e*(*o*) *n*(*omine*) *c*(*onvenito*?) ; CIL IV 1146 : *Paquium d*(*uumvirum*) *i*(*ure*) *d*(*icundo*) / *Veneri rogant* ; CIL IV 7791 : *Ceium Secundum IIv*(*irum*) *i*(*ure*) *d*(*icundo*) / *Veneriosi rog*(*ant*) *Iuvenem*.

156 II 4, 1-12. Cf. Tran tam Tinh, *Essai* 55-56 ; Krzyszowska, *Les cultes privés* 213-214 ; Pesando, Guidobaldi, *Pompei* 141-145 et M. Bassani, *Sacraria. Ambienti e piccoli edifici per il culto dometico in area vesuviana* (*Antenor Quaderni* 9) (Rome 2008) 218-219, avec références bibliographiques supplémentaires.

157 AE 2008, 357 : *Vibi*[*d*]*i*[*a*] *Saturnina et A*(*ulus*) *Fu*[*riu*]*s Satu*[*rninus*] / *dedicatione imaginum Caesarum* [*e*]*t aedis V*[*eneris*] / *decurionibus et Augustalibus HS XX et munic*[*ipibus HS --- et*] / *Veneriis HS IIII dederunt*. Cf. G. Camodeca, Evergeti ad Ercolano. Le iscrizioni di dedica del tempio di Venere, *RPAA* 81 (2008-2009) 49.

158 Voir les justes remarques de Mouritsen, *Elections* 68 et W. Van Andringa, *Quotidien des dieux et des hommes. La vie religieuse dans les cités du Vésuve à l'époque romaine* (BEFAR 337) (Rome 2009) 326.

L'éventail des protagonistes du « pouvoir » liés aux cultes isiaques ne s'arrête pas là. De chaque coté de l'accès au temple, le *duovir Longinus* avait dédié deux sources lustrales[159], tandis que ses deux collègues *Lucius Sepunius Sandilianus* et *Marcus Herennius Epidianus* y aviaent offert un banc semi-circulaire[160]. Il nous est en revanche impossible de reconstituer la relation entre le *duovir Marcus Lucretius Decidianus Rufus* et les cultes isiaques, car l'inscription trouvée dans le « *sacrarium* » a été réemployée et vient probablement de la « Palestre Samnite » adjacente[161]. L'hermès de l'acteur *Caius Norbanus Sorex*[162], placé dans le sanctuaire d'Isis avec l'accord des décurions, fait mention des *Magistri Pagi Felicis Suburbani* (fig. 13.4). Ce point est important car – comme l'a supposé Henrik Mouritsen[163], notant la faible visibilité des **Augustales* à Pompéi[164] – il est possible que ceci ait été simplement dû à l'existence de ces *magistri* qui, présentant des caractéristiques et des responsabilités similaires à celles des **Augustales*, auraient accaparé leurs fonctions et limité leur importance[165]. Il convient également de rappeler que, à en juger par la couronne

159 G. Fiorelli, *La descrizione di Pompei* (Napoli 1875 [éd. Naples 2001, par U. Pappalardo]) 135.

160 *CIL* X 831 : *L*(*ucius*) *Sepunius L*(*ucii*) *f*(*ilius*) *Sandilianus* / *M*(*arcus*) *Herennius A*(*uli*) *f*(*ilius*) *Epidianus* / *duovir*(*i*) *i*(*ure*) *d*(*icundo*) *sc*(*h*)*ol*(*am*) *et horol*(*ogium*) / *d*(*e*) *s*(*ua*) *p*(*ecunia*) *f*(*aciendam*) *c*(*uraverunt*). Les mêmes magistrats ont dédié un autre cadran solaire dans le temple d'Apollon à Pompéi. Cf. *CIL* X 802 : *L*(*ucius*) *Sepunius L*(*ucii*) *f*(*ilius*) / *Sandilianus* / *M*(*arcus*) *Herennius A*(*uli*) *f*(*ilius*) / *Epidianus* / *duovir*(*i*) *i*(*ure*) *d*(*icundo*) / *d*(*e*) *s*(*ua*) *p*(*ecunia*) *f*(*aciendum*) *c*(*uraverunt*).

161 **RICIS* 504/0201 (époque augustéenne) : *M*(*arcus*) *Lucretius Rufus* / *legavit*. Cf. F. Pesando, Edifici pubblici «antichi» nella Pompei augustea: il caso della Palestra Sannitica, *RM* 107 (2000) 163-171 et Gasparini, *Cronologia ed architettura* 80.

162 *RICIS* 504/0207 (époque augustéenne ?) : *C*(*aii*) *Norbani* / *Soricis* / *secundarum* / *mag*(*istri*) *pagi* / *Aug*(*usti*) *Felicis* / *Suburbani* / *ex d*(*ecreto*) *d*(*ecurionum*) / *loc*(*o*) *d*(*ato*). Cf. Mora, *Prosopographia isiaca* 421, n. 239.

163 Mouritsen, *Freedman and decurions* 45-63 ; Mouritsen, *Honores libertini* 243-244.

164 Castrèn, *Ordo populusque* 74 ; A. Łoś, *Augustales* w Pompejach, dans : T. Kotula (éd.), *Acta Pompeiana* (*Antiquitas 11*) (Wroclaw 1984) 65-76 ; Petersen, *The freedman* 60-83.

165 *Contra* M. Torelli, Il culto imperiale a Pompei, dans : St. Adamo Muscettola, G. Greco (éd.), *I culti della Campania antica. Atti del Convegno Internazionale di Studi in ricordo di N. Valenza Mele* (*Napoli, 15-17 maggio 1995*) (Rome 1998) 266, qui préfère expliquer l'invisibilité des *Augustales* à Pompéi par une transformation du collège des *ministri Augustales* en un *ordo* des *Augustales*, par Claude, immédiatement après 42 apr. J.-C., et donc peu avant l'éruption de 79. Le sanctuaire dit « des Lares Publics », dans le *forum*, constituerait le siège de cet *ordo*. Du même avis, Van Andringa, *Quotidien des dieux* 68-70. Plus laconique Castrèn, *Ordo populusque* 74, qui suppose que « this may result from the fact that the golden period of the Augustales had just only begun when Pompeii was destroyed ».

civique en stuc représentée au-dessus de l'accès à la maison[166] adjacente à celle dite « de *Loreius Tiburtinus* » (ou « de *Decimus Octavius Quartio* »)[167], et qui constituaient à l'origine toutes les deux une seule et même propriété, il est possible que le propriétaire fut un **augustalis*. Ce personnage, dont la dévotion isiaque est soulignée explicitement dans la maison par la redondance des références égyptiennes, a souvent été rapproché du *Loreius* et du *Tiburtinus* qui intervient dans la campagne électorale en faveur de deux *Popidii*, *Lucius Popidius Ampliatus* et *Lucius Popidius Secundus*[168].

Conclusions

Le moment semble venu de résumer les résultats de toutes ces réflexions. De l'examen du cas spécifique (et, peut-être, extrême) de Pompéi a émergé un tableau très différent de celui précédemment reconstruit sur la seule base épigraphique, un tableau qui montre une situation beaucoup plus complexe, riche et ramifiée, ce qui ne peut surprendre.

Sur le plan géographique, nous nous sommes heurté, en Italie, à une très nette dichotomie entre le nord-est de la péninsule (où, à Aquilée et Vérone en particulier, affranchis, **Augustales* et décurions participent très activement aux cultes isiaques) et la Campanie (où, au contraire, les initiatives privées des *ingenui* et, surtout, des magistrats dominent la scène). Nous avons expliqué cette anomalie comme étant le résultat de l'extrême spécificité des dynamiques de diffusion des cultes isiaques, influencées par le nombre, le rôle mais aussi l'origine des acteurs locaux, en fonction des différents contextes et de l'époque où ils apparaissent.

166 II 2, 4. Cf. V. Spinazzola, *Pompei alla luce degli scavi nuovi di Via dell'Abbondanza* (Rome 1953) 420-421 ; M. de Vos, II.2.4, dans : *Pompei, Pitture, Mosaici* 3 (Rome 1991) 109-111.

167 II 2, 2. Cf. M. Della Corte, *Una famiglia di sacerdoti d'Iside: i MM. Lorei Tiburtini di Pompei* (Pompéi 1930) 68-76 ; A. Maiuri, R. Pane, *La casa di Loreio Tiburtino e la villa di Diomede in Pompei* (Rome 1947) ; Tran tam Tinh, *Essai* 42-46 ; R. Clarke, *The houses of Roman Italy, 100 B.C.-A.D. 250. Ritual, space and decoration* (Berkeley 1991) 194-201 ; M. de Vos, II.2.2: casa di *D. Octavius Quartio*, dans : *Pompei, Pitture, Mosaici* 3 (Rome 1991) 42-108 ; R. Merkelbach. *Isis Regina-Zeus Sarapis. Die griechisch-ägyptische Religion nach den Quellen dargestellt* (Stuttgart-Leipzig 1995) 512-529 ; Krzyszowska, *Les cultes privés* 145-147 ; V. Platt, Viewing, desiring, believing: Confronting the divine in a Pompeian house, *Art History* 25.1 (2002) 87-112 ; Pesando, Guidobaldi *Pompei* 138-140 ; Petersen, *The freedman* 129-136 ; Bassani, *Sacraria* 155-156, 174-175, 224-225.

168 *CIL* IV 7517, 7524, 7530 et 7728.

Ce modèle d'interprétation semble confirmé par la tendance à une sorte de simplification « théologique » progressive, à mesure que l'on s'éloigne du foyer géographique primaire de l'introduction des cultes isiaques en Italie, à savoir Pouzzoles et la Campanie. Alors que dans cette région le choix demeure encore large et sophistiqué (incluant, outre Isis, Sarapis, Harpocrate et les autres *théoi sunnaoi*), hors de la Campanie, la déesse devient l'unique réelle protagoniste de la pratique cultuelle isiaque[169]. Ceci est dû pour partie à l'échec relatif de l'expérience ptolémaïque concernant Sarapis[170]. En Italie, le dieu apparaît précocement là où (Pouzzoles, en premier lieu) les contacts avec le monde gréco-oriental et, en particulier, avec Délos sont les plus forts et les plus directs. Mais ailleurs, peut-être en raison de la concurrence d'autres divinités telles que Jupiter, les prérogatives de Sarapis (seulement marginalement impliqué dans les mystères) ne semblent pas avoir attiré significativement l'attention des fidèles. Isis, au contraire, dont la personnalité était sensiblement plus riche, secourable et séduisante[171], n'avait pas vraiment de concurrente sur certaines de ses prérogatives.

En Italie, en conséquence, le culte d'Isis semble se répandre de façon précoce et large dans toutes les couches du tissu social local[172], des esclaves aux *ingenui*, et tant parmi les riches affranchis aspirant à une ascension sociale que parmi les anciennes familles aristocratiques. Les cultes isiaques témoignent d'un dynamisme tel qu'ils s'organisent aussi en corporations « religieuses », capables de proposer (ou, au moins, de soutenir) leurs propres candidats aux élections politiques et donc d'entretenir de fortes aspirations d'implication dans la gestion du pouvoir.

Par ailleurs, les institutions locales engagées dans la même gestion du pouvoir participent très activement à ce succès : parmi les inscriptions temoignant de l'implication des **Augustales* et des décurions en matière religieuse, les dieux isiaques sont parmi les plus mentionnés en Italie ; et les magistrats, quel que soit leur rôle ou leur rang, n'hésitaient pas à les honorer officiellement, et ce dès l'époque tibérienne.

La faveur manifestée à l'égard des cultes isiaques par la dynastie des Flaviens (au moment où les precieuses informations provenant de Pompéi s'interrompent malheuresement) est susceptible d'avoir intensifié ce phénomène.

169 Malaise, *Conditions* 162-170 ; L. Bricault, La diffusion isiaque : une esquisse, dans : P.C. Bol, G. Kaminski, C. Maderna (éd.), *Fremdheit – Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis* (Stuttgart 2004) 552-553.

170 Malaise, *Conditions* 165-170.

171 Gasparini, *Isis and Osiris* 717.

172 Malaise, *Conditions* 94.

Le fait qu'à partir de cette période se diffuse la coutume d'appeler les dieux égyptiens *Augustus* ou *Augusta* n'est probablement pas une coïncidence[173]. À cet égard, on ne peut pas soutenir, à mon avis, les critiques formulées par Malaise[174], à l'encontre de l'interprétation (proposée par Françoise Dunand) de cette épithète comme « coefficient impérial » : sa romanité et sa résonance impériale sont indéniables. Néanmoins, reconnaître cela ne signifie pas pour autant soutenir que l'attitude des pouvoirs locaux envers les cultes isiaques montre des signes évidents d'opportunisme politique vis-à-vis du centre du pouvoir[175], dans l'espoir que le zèle de l'aristocratie municipale soit connu de l'empereur[176]. L'épithète exprime très bien, plutôt, le degré d'imbrication locale entre le politique et le religieux.

En conclusion, évitant d'aborder la question très problématique (car anachronique)[177] de la relation entre foi individuelle et pratique rituelle, je

---

173 St. Adamo Muscettola, La decorazione architettonica e l'arredo, dans : *Alla ricerca di Iside. Analisi, studi e restauri dell'Iseo pompeiano nel Museo di Napoli. Catalogo della mostra* (Roma 1992) 65-66 ; Gasparini, *I culti egizi* 348. Parmi les inscriptions analysées dans le présent article, nombreuses sont celles qui mentionnent cet épithète : *RICIS* 504/0206 (*Pompeii*, avant 79 apr. J.-C.), 0801 ; 511/0301 ; 515/0105-0109, 0701, 0802, 0808, 1401.

174 Malaise, *Conditions* 183-184.

175 Ibid. 152, 155.

176 D'un côté, on doit cependant pas sous-estimer l'ingérence du pouvoir central et de la maison impériale dans les contextes locaux, comme à Pompéi, ni une sorte d'*imitatio Romae* dans l'action des notables locaux, bien attestée au niveau épigraphique et urbanistique ; cf. L. Richardson, *Concordia* and *Concordia Augusta* : Rome and Pompeii, *PP* 33 (1978) 260-272 ; Amodio, *Pompei e i rapporti col centro* ; Biundo, *Struttura della classe dirigente* ; V. Gasparini, Gli archi onorari di Pompei. Una nuova interpretazione, *ŽAnt* 59 (2009) 41-78. De l'autre, malheureusement, notre compréhension des dynamiques de sélection des sacerdoces dans les contextes municipaux est considérablement limitée par le fait que nous ignorons si ces dynamiques furent entièrement gérées par les sénats locaux, ou si cela était fait sous le contrôle, au moins en partie, du pouvoir central, et si donc les *quindecemviri* possédaient à Rome des registres des prêtres des colonies ; cf. Fr. Van Haeperen, Fonctions des autorités politiques et religieuses romaines en matière de "cultes orientaux", dans : C. Bonnet, J. Rüpke, P. Scarpi (éd.), *Religions orientales – culti misterici. Neue Perspektiven – nouvelles perspectives – prospettive nuove*, PAwB 16 (Stuttgart 2006) 39-44.

177 Bell, *Ritual theory* 182-193 ; M. Linder, J. Scheid, *Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne* (Paris 1993) 47-61 ; A. Bendlin, Rituals or beliefs? "Religion" and the religious life of Rome, *SCI* 20 (2001) 191-208 ; Scheid, *Les sénateurs* ; *Id.*, Les sens des rites. L'exemple romain, dans : J. Scheid (éd.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain : huit exposés suivis de discussions* (*Vandoeuvres – Genève, 21–25 Août 2006*) (Genève 2007) 39-71 : « l'obligation rituelle est porteuse de la croyance qu'elle doit être exécutée à n'importe quel prix » (p. 48) ; Ando, *The matter of the gods* 1-18.

préfère souligner, avec les mots de William Van Andringa, qu'« en vertu de leur position sociale dominante, les notables représentaient publiquement leurs concitoyens, la cité et par voie de conséquence, les dieux protecteurs de la collectivité »[178]. « Examiner les cultes publics devient alors un moyen de mieux appréhender l'organisation de la vie publique et du pouvoir au sein de la cité. Les élites, à travers leurs comportements religieux officiels et tapageurs, laissent percer leur contrôle sur la vie communautaire jusque dans les quartiers les plus éloignés du centre civique »[179]. Quel que soit le choix de la divinité, la piété envers les dieux constitue l'une des principales qualités des notables. Pour cette raison, donc, la dédicace du temple d'Isis à Pompéi par les *Popidii* constitue explicitement un acte public d'évergétisme religieux et de *liberalitas* que la cité et ses magistrats sont tenus de récompenser par l'*adlectio* du jeune *Celsinus* dans l'*ordo decurionum* et par l'acceptation de la famille d'affranchis dans la notabilité locale.

Chaque contexte local développait son micro-environnement social propre, ce qui déterminait les institutions et influençait l'habitus des élites, *ingenui* et affranchis. La spécificité de la préférence religieuse au sein du pouvoir est ainsi inextricablement liée à son contexte social immédiat, les particularismes locaux demeurant cruciaux dans l'élaboration des intérêts religieux. Voici, en résumé, le sens principal de la notion d'*embeddedness* des cultes isiaques, par laquelle j'ai ouvert ma réflexion.

178 Van Andringa, *Quotidien des dieux* 82.

179 Ibid. xiv.

CHAPTER 12

Le tropisme isiaque des Sévères : une acmé reconsidérée ?

Jean-Louis Podvin

Après deux siècles d'existence, l'Empire romain est confronté à une série de difficultés, en partie internes à cause d'un empereur se comportant de façon tyrannique, mais aussi externes avec les coups de boutoir des peuples barbares aux frontières. Commode est assassiné à la fin de l'année 192 et une période confuse s'ouvre alors : l'Empire devient le terrain de jeu des grands chefs militaires. Préféré des prétoriens, P. Helvius Pertinax, préfet de la Ville, est pourtant rapidement éliminé, de même que C. Didius Julianus, car L. Septimius Severus, légat de Pannonie, fort de l'appui des légions danubiennes, s'empare de Rome dès juin 193. Il poursuit alors le légat de Syrie, C. Pescennius Niger, en Orient jusqu'à la fin de l'année suivante, puis revient en Occident, plus précisément en Gaule, pour éliminer son allié de la veille, le légat de Bretagne D. Clodius Albinus, qu'il bat finalement près de Lyon début 197. Il tient désormais le pouvoir, réhabilite Commode, proclame ses fils Caracalla Auguste et Geta César (ce dernier devient Auguste à la fin du règne, en 209). La disparition de Septime Sévère en 211 laisse le pouvoir à ses fils, mais Caracalla écarte rapidement Geta pour conserver l'Empire dans ses seules mains. En 217, Macrin, inquiet des projets de l'empereur en Orient – Caracalla se prétendait un nouvel Alexandre – s'empare du pouvoir, avant d'être lui-même éliminé, ainsi que son fils Diaduménien, en 218 au profit d'Élagabal, petit cousin de Caracalla et prêtre du dieu solaire d'Émèse. Il est lui aussi tué en 222 et remplacé par Sévère Alexandre qui règne jusqu'en 235.

À la valse des empereurs qui marque ces quarante années et précède une période encore plus confuse se superposent d'autres changements. Sur le plan politique, le pouvoir évolue vers une monarchie, et les chevaliers jouent un rôle de plus en plus important. Sur le plan religieux, les empereurs, originaires d'Afrique et d'Orient, semblent se montrer beaucoup plus réceptifs aux cultes dits « orientaux » en général[1] et aux cultes isiaques en particulier.

1 Sur l'historiographie de cette catégorie des « cultes orientaux », voir C. Bonnet and L. Bricault, Introduction, dans L. Bricault and C. Bonnet (éd.), *Panthée. Religious Transformations in the Graeco-Roman Empire*, RGRW 177, Leyde 2013, 1-14.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2014 | DOI 10.1163/9789004278271_013

Il est en effet de coutume d'avancer que les cultes isiaques ont connu un important développement sous les Sévères[2]. Les choses sont-elles aussi simples, et qu'en est-il en réalité ? Quelles sont les relations de ces empereurs avec les cultes isiaques ? Y a-t-il une politique menée vis-à-vis de ces cultes, et, si c'est le cas, est-elle continue ou inhérente aux sensibilités des différents empereurs ? Les Sévères poursuivent-ils la politique des Antonins ou marquent-ils une rupture ? Pour répondre à ces interrogations, nous examinerons tout d'abord le lien qu'ils ont tissé avec l'Égypte romaine au cours de leurs voyages, dans la mesure où il est susceptible d'avoir influencé leur politique. Nous étudierons ensuite la politique de chaque empereur, notamment celle de Caracalla sous le règne duquel on assiste à un apogée des cultes isiaques. Enfin, nous verrons comment se manifeste cet intérêt notamment dans les domaines de l'épigraphie, de l'art et quels sont les espaces les plus concernés.

Les Sévères et l'Égypte

À plusieurs reprises, les empereurs de l'époque sévérienne se rendent en Égypte. Ce voyage a pu les influencer, d'autant qu'il a plutôt été rare au cours des deux premiers siècles[3].

2 Pour l'Empire, S.A. Takács, *Isis and Sarapis in the Roman World*, RGRW 124 (Leyde 1995) 114-119 ; sur l'attitude des empereurs depuis les Julio-Claudiens jusqu'aux Sévères, V. Tran tam Tinh, Les empereurs romains versus Isis, Sérapis, dans : A. Small (éd.), *Subject and Ruler: The Cult of the Ruling Power in Classical Antiquity*, Journal of Roman Archaeology, Suppl. Series 17 (Ann Arbor 1996) 215-230 ; pour Rome et l'Italie, M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, ÉPRO 22 (Leyde 1972) 437-443.

3 Après Octave, qui y séjourna lorsqu'il prit le contrôle du pays en 30 av. J.-C., il faut attendre Vespasien qui, après sa proclamation par le préfet d'Égypte T. I. Alexander, en 69, se rendit à Alexandrie, passant probablement une nuit au moins dans le Sérapéum ; Titus y passe en 71, à l'issue de la guerre contre les Juifs ; mais on pense surtout au voyage d'Hadrien, en 130-131, qui y fonde notamment Antinooupolis après la noyade de son favori bithynien le jeune Antinoüs ; enfin, Marc Aurèle s'y trouve en 175-176, lors de sa lutte contre le légat de Syrie, Avidius Cassius qui, après avoir réprimé la révolte des *boukoloi* dans le Delta, avait fait courir le bruit que l'empereur était mort. Cette absence relative des empereurs dans la vallée du Nil ne signifie pas pour autant un désintérêt tant l'importance économique de l'Égypte est grande pour l'Empire. Sur les voyages impériaux, cf. H. Halfmann, *Itinera principum. Geschichte und Typologie der Kaiserreisen im Römischen Reich* (Heidelberg 1986) et A. Hostein, S. Lalanne (éd.), *Les voyages des empereurs dans l'Orient romain. Époques antonine et sévérienne* (Paris 2012).

1 *Septime Sévère*

Aucun élément n'indique que Septime Sévère y soit allé avant son avènement. Son premier séjour en Égypte date de 194 lorsqu'il s'y rend pour combattre C. Pescennius Niger, le légat de Syrie ayant reçu l'appui des légions d'Égypte. Sévère y retourne en 199/200 : après une halte à Péluse, puis à Alexandrie, il effectue une visite de la province, comme Hadrien l'avait fait avant lui (Memphis, Thèbes, remontée du Nil jusque Philae). Il s'intéresse aussi aux routes menant à la mer Rouge par le désert oriental, va jusqu'à la frontière de l'Éthiopie (Dion Cassius, *Histoire romaine*, 75, 13, 1), mais une peste l'empêche d'y pénétrer. L'*Histoire Auguste* (*Vie de Sévère*, XVII, 2-4) nous le raconte ainsi :

> Puis, il accorda le droit d'avoir des bouleutes aux Alexandrins qui vivaient encore sans conseil municipal, comme au temps de leurs rois, se contentant de l'unique chef de juridiction que leur avait donné César. Il modifia par ailleurs beaucoup de leurs lois. Sévère ne cessa, par la suite, de rappeler le plaisir que lui avait procuré ce voyage, qui lui avait permis de connaître le culte du dieu Sarapis, de contempler des monuments antiques et de voir des animaux et des lieux nouveaux. Il avait en effet minutieusement visité Memphis, la statue de Memnon, les Pyramides et le Labyrinthe. [Traduction A. Chastagnol]

Dion Cassius[4] ajoute que sa curiosité fut tout aussi grande envers les sanctuaires – mais il ne précise pas lesquels – dont il aurait fait retirer les livres contenant des doctrines secrètes pour les rassembler dans le tombeau d'Alexandre, ensuite refermé pour les soustraire au regard du profane. C'est au cours de ce second voyage qu'il fait réparer les colosses de Memnon, avec pour conséquence la disparition du son émis chaque matin par une des deux statues. Ce qui était assimilé au gémissement de Memnon était en réalité dû à un séisme qui avait endommagé les colosses au tout début de l'Empire ; la dilatation matinale du quartzite donnait ce bruit étonnant, que la restauration de Septime Sévère fit disparaître.

À Alexandrie, il visite le tombeau d'Alexandre, ce que plusieurs de ses prédécesseurs n'avaient pas manqué de faire également[5] ; il se rend aussi au

4 *Histoire romaine*, 75, 13, 1-2, cité par A. Daguet-Gagey, *Septime Sévère, Rome, l'Afrique et l'Orient* (Paris 2000) 307 ; cf. A.R. Birley, *Septimius Severus. The African Emperor* (Londres 1988) 135-136.

5 A. Rowe, The Temple-Tomb of Alexander the great and his Palace in Rhacotis, *Bulletin of the John Rylands Library of Manchester* 38.1 (1955) 139-165. Outre Septime Sévère, on peut citer César, Auguste, Vespasien, Titus, Hadrien, Marc Aurèle, Avidius Cassius et Pescennius Niger.

Sérapéum[6]. Plus important, il dote Alexandrie d'une *boulè*, mesure qui avait été refusée aux Alexandrins depuis Auguste, et enrichit la ville de plusieurs monuments (gymnase, temples, thermes). De même, les cités grecques du pays (Naucratis, Ptolémaïs, Antinooupolis), ainsi que les métropoles de nomes, jouissent dorénavant d'un conseil : l'Égypte entre progressivement dans le lot commun des provinces, un phénomène qui se développe tout au long du III^e^ siècle pour aboutir sous le règne de Dioclétien[7].

2 *Caracalla*

Caracalla veut lui aussi visiter l'Égypte en tant qu'empereur régnant – il y était déjà venu en compagnie de ses parents et de son frère en 199-200 – et s'y rend à l'automne 215. C'est peut-être à ce moment qu'il fait disparaître le nom de son frère, Geta, des parois du temple d'Esna et effacer sa représentation des reliefs[8], sinon comment comprendre que la vindicte impériale se soit exercée partout dans l'Empire et même jusqu'au fin fond de la Thébaïde. Sur d'autres documents, comme un tondo conservé à Berlin, on distingue nettement Septime Sévère et Julia Domna, Caracalla enfant et un autre dont le visage a été soigneusement effacé, qui ne peut être que Geta[9].

Selon Hérodien[10], Caracalla vient à Alexandrie dans le but de voir le dieu particulièrement honoré dans le pays, dans lequel il convient de reconnaître Sarapis, se passionnant pour son culte et se rendant dès son arrivée à son temple alexandrin. À cette occasion, il immole des victimes nombreuses et brûle de l'encens en son honneur. Il en profite aussi pour visiter le tombeau d'Alexandre. Il n'est sans doute pas utile de relier les deux événements, comme le fait M. Vanderhaeghe[11], qui considère que Caracalla veut imiter Alexandre le Grand en honorant Sarapis. Tout au plus pourrait-on établir un parallèle entre la visite d'Alexandre au temple d'Ammon à Siouah et celle de Caracalla

6 J. Gagé, *« Basiléia ». Les Césars, les rois d'Orient et les « mages »* (Paris 1968), considère que l'empereur n'était pas vraiment attiré par les cultes isiaques.

7 M. Drew Bear, Vie municipale et crises en Égypte au milieu du III^e^ siècle, dans : Y. Le Bohec (coord.), *L'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée* (Paris 1997) 50-60.

8 S. Sauneron, Les querelles impériales vues à travers les scènes du temple d'Esné, *BIFAO* LI (1952) 111-121. Esna est d'ailleurs un des rares temples en Égypte où les Sévères sont représentés sur les parois, de façon plus fréquente que les empereurs des autres périodes.

9 Berlin, Antikenmuseum. Sammlung preussischer Kulturbesitz, inv. 31329. Voir par exemple H.W. Willems, W. Clarysse (dir.), *Les Empereurs du Nil* (Leuven 2000) 32-33.

10 Hérodien, *Histoire romaine*, IV, 8, 6.

11 M. Vanderhaeghe, *Een historische biografie van Keizer Caracalla* (*188-217*), thèse inédite de l'Université de Gand (2003/4), consultable en ligne http://www.ethesis.net/caracalla/caracalla_inhoud.htm (consulté le 12-02-2013).

au temple alexandrin de Sarapis, mais Caracalla ne fait en réalité que renouveler les visites réalisées par son propre père, quelques années plus tôt, et il en profite pour obtenir l'assentiment divin sur sa campagne prévue contre les Parthes[12]. Dion Cassius est particulièrement choqué quand il rapporte que Caracalla consacra même à Sarapis l'épée avec laquelle il avait tué son frère. Mais là encore, l'événement peut être mis en parallèle avec un autre, celui qui montre Olympias consacrant à Apollon l'épée de Pausanias qui avait servi à tuer Philippe[13].

Bien qu'honoré comme les autres empereurs dans les temples égyptiens[14], Caracalla, qui avait subi les railleries de la population alexandrine et une émeute à son arrivée, ne le supporte pas et se venge férocement : il fait massacrer des jeunes gens et une partie de leur famille, dresse un mur de séparation au cœur même de la ville, et expulse les Égyptiens de la métropole pendant les quelques mois de son séjour. Ces massacres, il les ordonne depuis le temple de Sarapis où il vit quelque temps, peut-être dans le cadre d'une incubation. Les seuls qui pouvaient venir sans crainte à Alexandrie étaient ceux qui apportaient des taureaux et autres animaux en vue d'être sacrifiés en l'honneur de Sarapis, à l'occasion de ses fêtes[15]. Un papyrus retrouvé à Hermoupolis rapporte le procès d'Héraclite, préfet d'Égypte accusé de s'être montré trop tolérant envers les émeutiers[16]. L'avocat de la défense n'hésite pas à invoquer Sarapis « qui aime l'Empereur » pour essayer d'amadouer ce dernier, mais en vain.

On a longtemps considéré que Caracalla est parti au tout début de l'année 216, avec l'intention d'y revenir pour assister aux *Sarapieia* du 25 avril, projet non suivi d'effet car sa santé s'était temporairement améliorée[17]. Peut-être

12 A. Łukaszewicz, *Antoninus Philosarapis: Observations on Caracalla's visit to the Sarapeum of Alexandria* (*AD 215-216*) (Varsovie 1998) part. 49-69 : « Caracalla – a pilgrim to the temple of Sarapis ». Nous remercions M. Canas qui nous a permis d'avoir accès à cet ouvrage.

13 DC, 77, 23, 2 ; sur cet épisode, cf. Justin, *Abrégé de Trogue Pompée* ; Łukaszewicz, *Antoninus Philosarapis* 51 ; J.-Cl. Grenier, Sarapis et le glaive de Caracalla, dans : P. Sauzeau, Th. Van Compernolle (éd.), *Les armes dans l'Antiquité : de la technique à l'imaginaire. Actes du colloque international du SEMA, Montpellier, 20 et 22 mars 2003* (Gap 2007) 407-419.

14 On peut penser aux archives du temple de Jupiter capitolin, qui mentionnent les fêtes de l'empereur et de sa *domus* pour l'année 215, comme cela avait été le cas en 193 pour Pertinax : *BGU* II, 362 ; voir également N. Lewis, *La Mémoire des sables* (Paris 1988) 92-94.

15 *Pap. Giessen* 40, II.

16 *SB* VI 9213 : cf. J. Schwartz, P. Benoît, Caracalla et les troubles d'Alexandrie en 215 apr. J.-C., *Études Papyrologiques* 7 (1948) 17-33, col. I, 3.

17 J. Schwartz, Note sur le séjour de Caracalla en Égypte, *Chronique d'Égypte* XXXIV (1959) 120-123 ; J.E.G. Whitehorne, Did Caracalla intend to return to Egypt?, *Chronique d'Égypte* LVII (1982) 132-135.

est-il au contraire resté à Alexandrie pendant tout ce temps, ne quittant la métropole orientale qu'en avril 216, après les fêtes qui virent le grand massacre de la population[18].

3 *Les autres Sévères*

Alexandrie fut encore le lieu d'affrontements entre les partisans de Macrin et ceux d'Élagabal en 217. Quant à Sévère Alexandre, il avait projeté de venir en Égypte en 233, mais ne fut pas en mesure d'accomplir ce vœu.

L'attitude envers les divinités isiaques[19]

Ces voyages en Égypte d'une part, l'itinéraire personnel de chaque empereur d'autre part, ont pu jouer un rôle dans la manière dont le pouvoir a perçu au fil du temps les cultes isiaques. Examinons la documentation.

1 *Pescennius Niger*

À propos de Pescennius Niger, l'*Histoire Auguste* (*Vie de Pescennius Niger*, VI, 8-9), indique que celui-ci participait au culte isiaque sous le règne de Commode[20] :

> On peut le voir, dans les jardins de Commode, peint en mosaïque, sous l'arcade d'un portique, représenté sur une mosaïque, au milieu des amis intimes de l'empereur, tenant les objets sacrés du culte d'Isis ; Commode aussi s'adonnait avec ferveur à ces cérémonies au point de se faire raser le crâne, de porter l'image d'Anubis et d'observer toutes les stations rituelles de la procession. [Traduction A. Chastagnol]

Que Pescennius Niger ait rencontré les cultes isiaques en Orient paraît inévitable, mais l'épisode mentionné ici, s'il est avéré et ne ressort pas du *topos* littéraire, se déroule à Rome, avant son usurpation. La participation de Pescennius

18 Sur la chronologie controversée de cette visite, cf. A. Łukaszewicz, Alexandrie sous les Sévères et l'historiographie, *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto* (Bologne 1989) 491-496.

19 On n'apprendra plus grand-chose de J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères* (Paris 1886) 54-61.

20 O. Hekster, *Commodus. An Emperor at the Crossroads* (Amsterdam 2002) 134-135 et 200, considère que ce thème de l'empereur participant aux cérémonies isiaques, crâne rasé et portant le masque d'Anubis, est un stéréotype.

Niger obéissait-elle à des convictions personnelles ou s'agissait-il davantage de satisfaire les *desiderata* de Commode ? Nul ne le sait.

2 *Septime Sévère*

En ce qui concerne Septime Sévère, il est probable qu'il avait eu l'occasion de découvrir Sarapis dans sa ville natale, puisqu'un temple est connu à *Leptis Magna* dès l'époque d'Antonin et Marc Aurèle, d'après les caractéristiques stylistiques des statues retrouvées *in situ*[21].

De son côté, le monnayage faisant apparaître Julia Domna à l'avers et Isis *lactans* sur un navire au revers, avec la légende *Saeculi Felicitas*, s'il ne marque pas l'identification de l'impératrice à Isis, insiste sur la volonté du couple impérial de s'appuyer sur les divinités isiaques pour assurer la prospérité de l'Empire et le ravitaillement de l'*Urbs*[22]. Ce phénomène est d'ailleurs conforté par la découverte d'une statue de Sarapis dans le *macellum* de Pouzzoles, qui a justement fait l'objet de restaurations sous Septime Sévère et souligne tout autant le ravitaillement de Rome que la politique religieuse de l'empereur.

À Rome, Septime Sévère et Caracalla restaurent le sanctuaire isiaque sur le Champ de Mars, sans doute après l'incendie de 191. Dès lors, la *Forma Urbis Romae* sévérienne lui attribue pour la première fois le nom de *Serapaeum*, peut-être parce que c'est seulement à cette époque que Sarapis fut accueilli dans le temple[23].

Il a parfois été considéré que la persécution lancée par Septime Sévère contre les chrétiens en 202 avait pu être une conséquence de son adhésion aux cultes isiaques[24], une hypothèse rejetée unanimement[25]. Après son retour d'Égypte, l'empereur, qui se serait rapproché du dieu comme en témoignent ses portraits

---

21 V. Brouquier-Reddé, *Temples et cultes de Tripolitaine*, Études d'Antiquités Africaines 11 (Paris 1992) 101-105 ; L. Bricault, Y. Le Bohec, J.-L. Podvin, Cultes isiaques en Proconsulaire, dans : L. Bricault (éd.), *Isis en Occident, Actes du Deuxième Colloque international sur les études isiaques* (*Lyon, 2002*), RGRW 151 (Leyde 2004) 228.

22 St. Adamo Muscettola, Pozzuoli, Settimio Severo, Serapide, dans : N. Bonacasa, A.M. Donadoni Roveri (éd.), *Faraoni come dei. Tolomei come faraoni. Atti del V Congresso Internazionale Italo-Egiziano. Torino, 8-12 dicembre 2001* (Turin-Palerme 2003) 325-333.

23 S. Ensoli, I santuari di Iside e Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica, dans : S. Ensoli, E. La Rocca (éd.), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana* (Rome 2000), 267-287.

24 J.G. Davies, Was the Devotion of Septimius Severus to Serapis the Cause of the Persecution of 202-3?, *JThS* 5 (1954) 73-76.

25 Sur les persécutions de 202/3, cf. A. Daguet-Gagey, Septime Sévère, un empereur *persécuteur* des chrétiens ?, *Revue des études augustiniennes* 47 (2001) 3-32 et M.-Fr. Baslez, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs* (Paris 2007) 223, 281, 285.

aux mèches caractéristiques[26], aurait décidé de sévir contre les chrétiens, notamment dans les régions où le culte de Sarapis était solidement implanté. La relation entre les deux éléments demeure toutefois très hypothétique.

3 *Caracalla*

C'est sous le règne de Caracalla que les choses vont nettement plus loin[27]. Des monnaies alexandrines de 212/3 et 214/5[28] figurent au revers Sarapis qui couronne de lauriers Caracalla, ou Caracalla dans un quadrige levant la dextre vers le buste du dieu. Le dieu y est présenté investissant l'empereur de la grâce divine et le consacrant comme le souverain du ciel et de la terre, faisant de lui un *cosmocrator* à son image[29]. On retrouve ce thème sur les monnaies de Nicée[30].

Les problèmes de santé que connaissait l'empereur expliquent peut-être l'intérêt que Caracalla portait à Sarapis, divinité aux vertus guérisseuses ; ils justifient sa visite au Sérapéum d'Alexandrie, et le fait qu'il y résida une partie de son séjour, même pendant les massacres de la population alexandrine. Pour autant, selon Dion Cassius, Sarapis ne se montre guère plus efficace qu'Apollon Grannus et Asclépios en dépit des vœux, victimes et offrandes, prières, ainsi que des nuits passées dans leurs temples[31]. Cette dévotion était telle que

---

26 Cf. *infra* n. 63.

27 Malaise, *Conditions* 439-442 ; Cl. Rowan, *Under Divine Auspices. Divine Ideology and the Visualisation of Imperial Power in the Severan Period* (Cambridge 2012), 137-152, qui ne connaît guère la littérature récente sur la *gens* isiaque, et ignore même la *SNRIS*.

28 A. El-Mohsen El-Khachab, O KARAKALLOS KOSMOKRATOR, *JEA* 47 (1961) 119-133.

29 *SNRIS* Alexandria 516-517 ; la question du lien entre Caracalla *cosmocrator* et Sarapis *cosmocrator* avait été posée par P. Hombert, Sarapis ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΩΡ et Isis ΚΟΣΜΟΚΡΑΤΕΙΡΑ. À propos de quelques terres cuites inédites, *AC* XIV (1945) 319-329. Le souverain apparaît ainsi, à l'instar du dieu représenté en buste sur un globe, sur des supports aussi divers que la statuaire, les gemmes, les lampes ; cf. R. Veymiers, Ἴλεως τῷ φοροῦντι. *Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques* (Bruxelles 2009) 49-52, 171-172, qui note à juste titre que « contrairement aux dires de ces auteurs [Hombert et El-Mohsen El-Khachab], Caracalla n'est pas le premier empereur à être qualifié de *cosmocrator*. Une dédicace bilingue de Rawwafah, en Arabie, applique déjà ce titre à Marc-Aurèle et Lucius Verus en 166-169 apr. J.-C. (G.W. Bowersock, *The Greek-Nabataean Bilingual Inscription at Ruwwāfa, Saudi Arabia*, dans : J. Bingen *et al.* [éds], *Le monde grec : pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à Claire Préaux*, Bruxelles, 1975, p. 513-522) ».

30 *SNRIS* Nicaea 19 ; Rowan, *Under Divine Auspices* 157-158.

31 DC, *Histoire romaine*, 77, 15, 6-7 ; cf. P. Cordier, Dion Cassius et les phénomènes religieux 'égyptiens'. Quelques suggestions pour un mode d'emploi, dans : L. Bricault, M.J. Versluys, P.G.P. Meyboom (éd.), *Nile into Tiber. Egypt in the Roman World. Proceedings of the IIIrd International Conference of Isis Studies, Faculty of Archaeology, Leiden University, May 11-14*

l'*Histoire Auguste* (*Vie de Caracalla*, IX, 10-11) prétend même que Caracalla introduisit à Rome le culte d'Isis[32] :

> Il introduisit à Rome le culte d'Isis et fit élever un peu partout des temples somptueux en l'honneur de cette déesse dont il accomplit les rites avec plus de respect qu'ils n'en avaient connu jusqu'alors. Il me paraît toutefois étonnant à ce propos qu'on puisse prétendre qu'il fut le premier à introduire à Rome le culte d'Isis, car Antonin Commode le célébrait déjà en portant la statue d'Anubis et en observant les stations rituelles de la procession. À moins qu'on ne veuille dire qu'il a développé la célébration de ce culte, à défaut d'en être le promoteur [Traduction A. Chastagnol]

C'est sans doute autrement qu'il faut comprendre le texte. Caracalla apparaît plutôt comme celui qui autorise le culte au sein du *pomerium*, alors qu'il y était interdit jusque là. Aurelius Victor (*Césars*, XXI, 4) écrit pour sa part que « Caracalla transporta à Rome les mystères de l'Égypte ».

Caracalla construisit le Sérapéum sur le versant ouest du Quirinal, dans la région VI (*RICIS* 501/0106). Il communiquait avec le Champ de Mars par le biais d'un escalier monumental[33]. En s'appuyant sur un bas-relief égyptisant conservé à la Villa Doria Pamphili, figurant le bélier d'Amon devant une colonne papyriforme, daté de la première moitie du II^e^ siècle, J.-Cl. Grenier considère que ce Sérapéum a pu être précédé d'un autre temple isiaque[34]. C'est également l'avis de R. Taylor[35]. Sur une inscription retrouvée au Quirinal (*RICIS* 501/0108) et qui provient sans doute du Sérapéum, Sarapis porte l'épithète *conservator*, caractéristique du règne de Caracalla même si elle est apparue dès les dernières années de Commode[36]. D'autres inscriptions avec la même épithète proviennent de *Carnuntum* et de Peć (*RICIS* 613/0701 et 617/0201).

2005, RGRW 159 (Leyde 2007) 103-105. Notons qu'Isis myrionyme et Sarapis saint sont associés à Apollon Grannos, Corè invaincue et Mars Sagatus dans une inscription sévérienne d'Astorga, en Hispanie, dédicace d'un procurateur des deux Augustes : *RICIS* 603/1101.

32 Cf. L. Bricault, Les Anubophores, *Bulletin de la Société égyptologique de Genève* 24 (2001/2) 29-42.

33 E. Nash, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Rom*, II (Tübingen 1962) 376 et fig. 1159-1168 ; F. Ghedini, Roma imperiale al tempo dei Severi, *Archeo Dossier* n° 26 (1987) 42.

34 J.-Cl. Grenier, Notes isiaques I (1-6), *Bollettino dei Musei e gallerie Pontificie* IX, 1 (1989) 8-10.

35 R. Taylor, Hadrian's Sarapeum in Rome, *AJA* 108 (2004) 113-166.

36 L. Vidman, Die Isis- und Sarapisverehrung im 3. Jahrhundert u. Z., dans : *Neue Beiträge zur Geschichte der alten Welt, II. Römisches Reich* (Berlin 1965) 392. L. Bricault (*RICIS* 501/0108)

À Vérone, l'Iséum d'époque flavienne bénéficia peut-être des largesses de Caracalla. Il n'est toutefois pas évident de reconnaître dans une tête en granit d'Assouan le portrait de l'empereur[37]. À Bénévent, l'Iséum, édifié lors du principat de Domitien, possédait une statue en diorite d'un empereur en costume pharaonique, là encore identifié à Caracalla depuis les travaux de H.W. Müller[38].

4 *Élagabal*

Élagabal paraît moins concerné par les cultes isiaques que par le culte solaire[39] : tout au plus l'*Histoire Auguste* mentionne-t-elle de petits serpents d'Égypte, hippopotames, crocodile, rhinocéros et autres animaux égyptiens parfois exhibés à Rome sous son règne[40].

5 *Sévère Alexandre*

Enfin, en ce qui concerne Sévère Alexandre, l'*Histoire Auguste* (*Vie de Sévère Alexandre*, XXVI, 8) indique qu'« il orna convenablement le temple d'Isis et Sérapis, et l'enrichit de statues, de vases de Délos et de tout ce qui est nécessaire à la célébration des mystères »[41]. Il s'agit donc ici d'une restauration d'un temple romain. Quant à l'*Alexandrinum opus*, revêtement de mur ou de sol en porphyre rouge et vert dont il est fait mention un peu plus haut dans le texte (*Vie de Sévère Alexandre*, XXV, 7), il fait plus probablement référence au nom de

rappelle que cette épithète, d'abord propre à Jupiter et Jupiter Dolichenus, a été pour la première fois attribuée à Sarapis en 191, sur des monnaies de Commode.

37 S. Curto, Antichità egittizzanti in Verona, dans : *Il territorio veronese in età romana, Atti del convegno tenuto a Verona il 22-23-24 Ottobre 1971* (Vérone 1973) 185-197 ; S. Curto, E. Leospo, Antichità egizie in Verona, dans : A. Siliotti (éd.), *Viaggiatori veneti alla scoperta dell'Egitto* (Venise 1985) 145-157.

38 H.W. Müller, *Il culto di Iside nell'antica Benevento. Catalogo delle sculture provenienti dai santuari egiziani dell'antica Benevento nel Museo del Sannio* (Bénévent 1971) 61-62 ; cf. R. Pirelli, Il culto di Iside a Benevento, dans : St. De Caro (éd.), *Egittomania* (Milan 2006) 129-143, notice II.96 ; I. Bragantini, Le sculture dell'Iseo di Benevento, dans : Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Soprintendenza per i Beni Archeologici delle province di Napoli e Caserta (éd.), *Il culto di Iside a Benevento* (Milan 2007) 18-27 et 36 n° 8 pour la statue.

39 R. Turcan, *Héliogabale et le sacre du Soleil* (Paris 1985) 106-107.

40 Histoire Auguste, *Vie d'Héliogabale*, XXVIII, 3.

41 Voir aussi R. Turcan, Les dieux de l'Orient dans l'Histoire Auguste, *Journal des Savants* (1993) 44-45 ; F. Dunand, Les *deliaca* de l'Histoire Auguste, *Bulletin de la Faculté de Strasbourg* 47 (1968) 151-155.

l'empereur qu'à Alexandrie d'Égypte[42]. Enfin, une empreinte de sceau conservée au British Museum et portant la titulature de Sévère Alexandre, qui figure Isis et Sarapis en bustes affrontés, avec au centre Harpocrate – plutôt qu'une Tychè – et, au-dessous des bustes, un Nil allongé avec corne d'abondance et épis de blé, et une Nikè avec palme et couronne, considérée par ses éditeurs comme ayant pu appartenir à l'empereur lui-même[43], doit plutôt être comprise comme une estampille en terre cuite ayant accompagné des marchandises sous Sévère Alexandre[44]. Elle ne constitue sans doute pas l'indice d'une dévotion de l'empereur pour les divinités isiaques.

Les manifestations d'un attachement

L'intérêt des Sévères pour les cultes isiaques se manifeste par le truchement de plusieurs *media*. C'est d'abord par les inscriptions, qui associent directement les dieux et les empereurs. C'est ensuite par les représentations figurées, que l'on retrouve aussi bien dans l'art statuaire que dans les objets de petite taille, dont certains ont un caractère officiel (les monnaies), d'autres non (les gemmes ou les lampes). Tout cela détermine une géographie de la dévotion, sans doute pas anodine, que nous nous efforcerons d'expliquer.

Au-delà des inscriptions d'époque sévérienne qui constituent des indices de dévotion envers les divinités isiaques, plusieurs documents sont particulièrement intéressants, car ils associent directement ces divinités et les empereurs[45]. On les retrouve dans le Pont (1), en Palestine (1), à Éphèse (2), à Rome et Ostie (8), en Campanie (1), dans les régions danubiennes (5 en Pannonie et 2 en Dacie) et en Afrique (1). Le plus souvent, c'est la formule « pour le salut », en grec ou en latin, qui est utilisée, et elle concerne tout particulièrement Caracalla (tableau 1).

42 Ph. Bruneau, Pavements « alexandrins » ou les pièges de l'homonymie, *REG* XCVII (1984) 61-83.

43 C. E. Römer, D. M. Bailey, An Egyptian Seal of Severus Alexander, *ZPE* 160 (2007) 139-140.

44 Cf. L. Bricault, R. Veymiers, *Bibliotheca Isiaca* II (Bordeaux 2011) 422.

45 Nous ne prenons en considération ici que les inscriptions où les divinités isiaques et les empereurs sont associés, et non celles qui peuvent être datées du règne de ces empereurs, lesquelles sont beaucoup plus nombreuses. Sur les liens entre les Sévères et Sarapis, voir aussi A. Lichtenberger, *Severus Pius Augustus. Studien zur sakralen Repräsentation und Rezeption der Herrschaft des Septimius Severus und seiner Familie (193-211 n. Chr.)*, Impact of Empire 14 (Leyde 2011) 113-121.

TABLEAU *Les Sévères et les divinités isiaques associés sur les mêmes inscriptions*

Empereur	Langue	Lieu et référence	Formule et support	Divinité	Dédicant
Sévère Alexandre	G	Olbia (Pont) *RICIS* 115/0201	Pour la fortune de Sévère Alexandre Table en marbre blanc, édification de temple	Agathé Tykhè, Sarapis, Isis, Asklépios, Hygie, Poséidon	Aurélios Ioulianos
[Caracalla]	G	Éphèse, Sarapieion *RICIS* 304/0610	Socle en marbre	[Sarapis]	La Boulè
Caracalla	G	Éphèse, Sarapieion *RICIS* 304/0611	Pour ceux qui sacrifient pour Sarapis Base de statue	Sérapis	T.K. Bithynos honore l'empereur
[Caracalla ou Élagabal]	L	Legio (Palestine), camp de la légion *RICIS* 403/0201	*Pro salute et incolumitate* Autel en marbre	Deus magnus Sarapis	I. Isidorus, primipile de la VI[a] Legio Ferrata
Septime Sévère, Caracalla et Iulia Augusta	L	Rome, regio II *RICIS* 501/0101	*Pro salute et incolumitate* Base en marbre	Isis regina	L.C. Privatus, *princeps* du camp des pérégrins
Caracalla	L	Rome, regio VI *RICIS* 501/0106	Dédicace du temple sur plaque de marbre	Serapis deus invictus	Caracalla
Caracalla	G	Rome, regio VI *RICIS* 501/0107	Pour le salut Base de statue	Zeus Helios Megas Sarapis	G.A. Trophimianos, hiérodule
[S. S. et Caracalla] (nos empereurs et leur maison)	G	Rome *RICIS* 501/0144	Pour le salut et la préservation perpétuelle	Zeus Helios Megas Sarapis et dieux sunnaoi	K.A. Rouphinos, son épouse et ses enfants
Septime Sévère	G	Rome *RICIS* 501/0207	Concours présidé par Septime Sévère	Sérapis	K.I. Milètos

TABLEAU (*cont.*)

Empereur	Langue	Lieu et référence	Formule et support	Divinité	Dédicant
Septime Sévère, Caracalla et I. Augusta	G	Portus Ostiae *RICIS* 503/1207	Pour le salut, le retour et la préservation perpétuelle ; Base en marbre de statue	Megas Sarapis	G.O. Sérénos, néocore du grand Sarapis
Sévère Alexandre et Iulia [Mamea] Augusta	G	Portus Ostiae *RICIS* 503/1211	Base en marbre	Zeus Helios Megas Sarapis et dieux sunnaoi	M.A. Herôn, néocore de Sarapis
Commode ou Caracalla ou Elagabal	L	Portus Ostiae *RICIS* 503/1221	*Pro salute* Table en marbre, restauration du *megaron*	Isis Capitoline	Camurenius Verus, prêtre de la déesse Isis Capitoline, et autres isiaques
Marc Aurèle ou Caracalla ou Elagabal	L	Pouzzoles *RICIS* 504/0405	*Pro salute* Plaque en marbre, érection de colonnes	Grand dieu Sérapis	S.P. Primitivus et son fils
Caracalla et Iulia Pia Augusta	L	Carnuntum *RICIS* 613/0703	*Pro salute, victoria et incolumitate* Bloc de calcaire, relèvement du temple	Deus invictus Serapis et Isis regina	[P.C. Anu] llinus, légat de la X[IV^{a} Legio Gemina]
Septime Sévère et Caracalla	L	Vienne *RICIS* 613/0801	*Pro salute*	Jupiter Optimus Maximus Sarapis	F.Q. Maximus, tribun militaire X^{a} Legio Gemina
Caracalla	L	Crumerum *RICIS* 614/0101	*Pro salute et victoria* Autel	Deus invictus Serapis	

Empereur	Langue	Lieu et référence	Formule et support	Divinité	Dédicant
Caracalla	L	Piliscsev *RICIS* 614/0201	*Pro salute, victoria et perpetuitate* Autel	Jupiter Optimus Maximus Neptune Serapis	L.A. Avitianus, légat d'Aug. Propréteur de Pannonie inf.
Caracalla et Iulia Augusta	L	Ad Statuas *RICIS* 614/0501	*Pro salute et victoria* Restauration du temple	[Deus invictus Serapis et Isis regina]	[ ], beneficiarius
Caracalla [et Iulia Domna]	L	Sarmizegetusa *RICIS* 616/0204	*Pro salute et incolumitate* Plaque en marbre	[Invictus deus Sera]pis et Isis frugifera	
Sévère Alexandre et Iulia Mamaea	L	Sarmizegetusa *RICIS* 616/0208	*Pro salute*	[Deus invictus Serapis]	M.L. Felix, procurateur
Trois Augustes (Septime Sévère, Caracalla, Geta)	L	Thamugadi *RICIS* 704/0202	*Pro salute* Inscription sur un pied (de Sérapis)		

On relève 21 inscriptions pour les 42 années de l'époque sévérienne, soit en moyenne une tous les deux ans : cinq sous Septime Sévère et Caracalla, dix à treize sous Caracalla seul, zéro à trois sous Élagabal, trois sous Sévère Alexandre. Si l'on applique une moyenne par année de règne, elle est respectivement de 0,27 ; 1,7 à 2,15 ; 0 à 0,6 ; 0,23. Pour que ces informations aient un sens, il convient toutefois de vérifier si ces inscriptions associant le nom de l'empereur et celui des divinités isiaques sont spécifiques aux Sévères. Le dépouillement que nous avons opéré dans le *RICIS* en indique une sous Trajan, une sous Hadrien, trois sous Antonin, trois sous Marc Aurèle et Lucius Verus, trois sous Marc Aurèle seul, et quatre sous Commode. Après l'époque sévérienne, on en retrouve encore une sous Philippe l'Arabe. Les moyennes sont donc dérisoires jusqu'aux années 160 (0,05 sous Trajan et Hadrien ; 0,13 sous Antonin) ; elles atteignent 0,5 sous Marc Aurèle et Lucius Verus, 0,27 sous Marc Aurèle seul, 0,33 sous Commode, c'est-à-dire des niveaux comparables à ceux de l'époque

sévérienne, exception faite du règne de Caracalla qui apparaît clairement hors norme. En ce domaine, les Sévères apparaissent donc moins marginaux qu'on le prétend souvent, et leur attitude marque davantage une continuité avec des tendances qui s'étaient mises en place depuis Marc Aurèle[46] et Lucius Verus. Peut-être le fait que Septime Sévère se fait appeler à partir de 195 « fils de Marc Aurèle », et devient *ipso facto* le « frère de Commode » explique-t-il en partie cette continuité.

Il ressort également de ces inscriptions, dont trois ont été découvertes dans un Sérapéum et une concerne la fondation d'un lieu de culte, que c'est Sarapis qui est honoré (il est deux fois suggéré et seize fois nommé, dont onze fois seul), Isis n'intervenant que de façon marginale (elle est nommée cinq fois dont deux fois seule, et peut-être englobée dans les dieux *sunnaoi* à deux autres reprises). Aucune autre divinité isiaque n'est nommée, mais on suppose qu'elles étaient englobées dans les *theoi sunnaoi*.

Plusieurs épithètes accompagnant les noms divins sont également caractéristiques. Trois fois, Isis est *regina*, une fois *frugifera*, une fois *Capitolina*[47]. Sur des inscriptions grecques, Sarapis est trois fois *Zeus Helios megas Sarapis*, formule attestée depuis l'époque antonine[48] ; sur des inscriptions latines, il est deux fois *Jupiter Optimus Maximus Sarapis* (on ajoute même Neptune sur l'une d'entre elles), six fois *invictus*, deux fois grand.

Sur les six occurrences d'*invictus*, cinq concernent Caracalla, une Sévère Alexandre. Pour Caracalla, trois proviennent de Pannonie, une de Dacie ; celle de Rome à propos de l'érection du temple le remercie de ses bienfaits. L'épithète *invictus* sur des inscriptions pannoniennes (*Carnuntum*, *Ad Statuas*, *Crumerum*) est sans doute à rattacher à la campagne qu'y a menée Caracalla. À *Legio*, en Palestine, l'autel qui porte la dédicace à Sarapis et à Élagabal est décoré d'un aigle aux ailes éployées, une couronne au bec, et d'une Victoire ailée débout sur un globe[49].

---

46 C. Motschmann, *Die Religionspolitik Marc Aurels*, Hermes 88 (Berlin 2000) 115-125, analyse les relations entre Marc Aurèle et le culte de Sarapis.

47 Sur cette épithète, M.J. Versluys, *Isis Capitolina* and the Egyptian cults in Late Republican Rome, dans : *Isis en Occident* 421-448.

48 L. Bricault, Zeus Hélios mégas Sarapis, dans : Chr. Cannuyer *et al.* (éd.), *La langue dans tous ses états. Michel Malaise in honorem*, Acta Orientalia Belgica, XVIII (2005) 248 et 253 ; G. Tallet, Zeus Hélios Megas Sarapis, un dieu égyptien 'pour les Romains' ?, dans : N. Belayche, J.-D. Dubois (dir.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans le monde grec et romain* (Paris 2011) 227-261.

49 *RICIS* 403/0201. L'attribution à Caracalla n'est pas admise par N. Belayche, Les dévotions à Isis et Sérapis dans la Judée-Palestine romaine, dans : *Nile into Tiber* 451-453, qui propose Élagabal.

Ces inscriptions sont surtout le fait de militaires gradés (*beneficiarius*, primipile, *princeps* du camp des pérégrins), parfois de haut rang (tribun militaire, légat de légion), mais aussi d'administrateurs provinciaux (procurateur, légat d'Auguste propréteur) ou de pouvoirs locaux (*boulè* à Éphèse). Cela paraît s'accommoder au désir de se faire bien voir de l'empereur, dont on connaissait les attirances religieuses, mais cela souligne également les liens entre le culte impérial et les cultes isiaques[50]. À Rome et Ostie, les inscriptions émanent plutôt de prêtres (hiérodule, néocores, prêtre de la déesse Isis Capitoline).

Il faut mettre à part l'inscription de la *boulè* d'Alexandrie[51] datée du 15 Phamenoth de l'an 24 (11 mars 216, en l'honneur de Caracalla κοσμοκράτωρ et φιλοσάραπις et de Julia Domna Σεβαστή). L'épithète *cosmocrator*, déjà portée par Marc Aurèle et Lucius Verus nous l'avons dit, est parfois attribuée à Sarapis, que ce soit en Égypte ou à Rome[52]. *Philosarapis*, associé au nom de l'empereur, souligne la dévotion de Caracalla à la divinité guérisseuse, rendue plus étroite depuis le séjour qu'il a effectué au Sérapéum d'Alexandrie, à moins qu'il ne faille y voir la traduction « aimé de Sarapis »[53]. Cette épithète n'est pas isolée puisqu'on la retrouve sur d'autres inscriptions alexandrines : trois d'entre elles évoquent Caracalla *cosmocrator* et *philosarapis*, deux autres Caracalla *philosarapis* seulement[54]. En tout cas, il se peut qu'à la fin de sa vie, cet appui de la divinité soit moins évident si l'on suit le récit de Dion Cassius (*Histoire romaine*, 79, 4, 1-5), qui mentionne un Égyptien du nom de Sérapion annonçant à l'empereur sa fin proche, comme si la divinité parlait par sa bouche. En même temps, Dion Cassius évoque un autre présage funeste : le glaive avec lequel Caracalla avait tué son frère et qu'il avait consacré à Sérapis dans son temple d'Alexandrie disparaît par un feu inexplicable après quoi le ciel devient étoilé. Tout semble indiquer à l'empereur que Sarapis ne souhaite plus être son protecteur et qu'il ne l'aime plus, rompant avec les termes *conservator* et *philosarapis*[55].

Pour ce qui est des inscriptions isiaques en général, c'est-à-dire qui concernent ces divinités mais sans leur associer les empereurs, et qui sont datables de l'époque sévérienne, L. Bricault parle de cette période comme

50 Y. Le Bohec, Isis, Sérapis et l'armée romaine, dans : *De Memphis à Rome* 143.

51 *SB* I, 4275 ; Fr. Kayser, *Recueil d'inscriptions grecques et latines* (*non funéraires d'Alexandrie impériale* (*I^er^-III^e^ s. apr. J.-C.*), BdE 108 (Le Caire 1994) 48-51 n° 14.

52 *RICIS* 501/0126, avec références.

53 Hypothèse préférée par Łukaszewicz, *Antoninus Philosarapis* 53.

54 A. et É. Bernand, Fr. Goddio, L'épigraphie sous-marine dans le port oriental d'Alexandrie, *ZPE* 121 (1998) 136-143 n° 1-5.

55 Grenier, *Sarapis et le glaive de Caracalla* 413.

d'une « phase de consécration »[56]. Pourtant, là encore, si on rapporte le nombre d'inscriptions par année, les choses sont moins évidentes. En se fondant sur les statistiques publiées en 2000, on en compte 3,36 par année entre 69 et 138, 4,28 entre 139 et 193, 4,57 entre 193 et 235, puis 0,44 entre 236 et 391. Ces chiffres, bruts, montrent une certaine continuité entre la dynastie des Antonins et celle des Sévères – même si le règne de Caracalla est encore une fois mieux doté que ses prédécesseur et successeurs – et un effondrement dans la période suivante. Quel que soit l'espace géographique concerné (Grèce, Asie, Italie, reste de l'Europe et même Afrique), on n'observe pas, sur le strict plan comptable, de différence notable entre la période 139-192 et 193-235.

TABLEAU 2 *Sanctuaires isiaques élevés ou relevés à l'époque sévérienne*

Empereur	Langue	Lieu et référence	Formule et support	Divinité	Dédicant
Septime Sévère (?)	L	Micia *RICIS* 616/0301	Construction du temple ; autel	Isis	Domitia, avec [Va]renius [Pude]ns, Vettia[na] et Au[…]
Septime Sévère	L	Eburacum *RICIS* 604/0101	Dédicace du temple sur plaque en pierre	*Deus sanctus Serapis*	Cl. Hieronymianus, légat de la VI[e] Legio Victrix
Caracalla	L	Rome, *regio* VI *RICIS* 501/0106	Dédicace du temple sur plaque de marbre	*Serapis deus invictus*	Caracalla
Caracalla	L	Carnuntum *RICIS* 613/0703	*Pro salute, victoria et incolumitate* ; Bloc de calcaire, relèvement du temple	*Deus invictus Serapis* et *Isis regina*	[P.C. Anu]llinus, légat de la X[IV[a] Legio Gemina]
Sévère Alexandre	G	Olbia (Pont) *RICIS* 115/0201	Pour la fortune de Sévère Alexandre ; Table en marbre blanc, édification de temple	Agathè Tychè, Sarapis, Isis, Asclépios, Hygie, Poséidon	Aurélios Ioulianos

56 L. Bricault, Études isiaques : perspectives, dans : *De Memphis à Rome* 203 et tableaux pages suivantes.

Enfin, rappelons les inscriptions qui concernent directement l'édification ou la réfection d'un temple (tableau 2). Elles sont paradoxalement peu nombreuses sous les Sévères.

Dans le domaine numismatique (tableau 3), l'analyse des cartes et des tableaux réalisés dans la *SNRIS*[57] montre clairement une nette augmentation du nombre de cités émettrices de monnaies à types isiaques sous les Sévères, que ce soit en Grèce, en Thrace ou en Asie Mineure. C'est sous Caracalla que l'on retrouve le plus grand nombre de cités utilisant des types isiaques, 63 contre 50 actuellement connues sous Septime Sévère. C'est également au nom de Caracalla que l'on frappe le plus grand nombre d'émissions présentant des motifs afférents à la *gens isiaca*.[58]

TABLEAU 3 *Frappes isiaques sous les derniers Antonins et les Sévères*

Empereur	Nombre minimal d'émissions à types isiaques	Nombre de cités frappant des types isiaques	Nombre de cités poursuivant la frappe de types isiaques d'un règne à l'autre	Nombre de nouvelles cités frappant des types isiaques	Nombre de cités reprenant des frappes isiaques
Marc Aurèle et Lucius Verus	237 et 102	50			
Commode	161	33	17	16	
Septime Sévère	118	50	21	23	6
Caracalla	307	63	31	20	12
Geta	77	34	28	3	3
Macrin et Diadumenien	40 et 32	26	17	6	3
Élagabal	83	26	20	2	4
Sévère Alexandre	131	35	14	3	18

57 L. Bricault (dir.), *SNRIS*, cartes 22 et 23, 37 à 41, tableaux p. 243-245.

58 Rowan, *Under Divine Auspices* 137-146.

L'intégration des données relatives à l'époque antonine tardive, dans le tableau ci-dessus, montre une fois encore que si la situation observable lors du règne de Septime Sévère se situe résolument dans la continuité de Marc Aurèle et Commode, sous Caracalla, les frappes isiaques se multiplient.

En ce qui concerne les thèmes figurés, on peut remarquer que Sarapis apparaît régulièrement debout ou trônant dans un temple à l'époque sévérienne, alors que ce n'était pas le cas auparavant[59]. On remarquera aussi que 28 des 77 émissions figurant Harpocrate datent de l'époque sévérienne[60]. L'atelier de Rome, en 215, émet des *aurei* et des sesterces faisant apparaître Caracalla, le pied sur un crocodile à l'instar d'Horus, face à Isis qui lui offre des épis de blé, un type monétaire déjà attesté à l'époque d'Hadrien[61] et qui renvoie directement à la présence de l'Empereur sur la terre des pharaons. La scène rappelle l'importance de l'Égypte et de la déesse patronne de cette flotte annonaire qui assure le ravitaillement de l'*Urbs*, comme cela avait déjà été le cas sous le règne de Septime Sévère, avec les monnaies de Julia Domna et la légende *Saeculi felicitas.*

Dans l'iconographie, le rapprochement de Septime Sévère avec Sarapis se repère pendant la seconde partie du règne[62]. Le souverain, comme le dieu, est coiffé de plusieurs mèches qui lui retombent sur le front[63], selon le modèle du Sarapis attribué à Bryaxis. Les boucles des mèches de la barbe, désormais divisée en deux, sont également spécifiques : c'est même cet élément qui a permis d'attribuer avec vraisemblance à Sévère plutôt qu'à Lucius Verus ou Marc Aurèle une statue acéphale découverte en 2000 sur le chantier alexandrin Lux[64]. Sur l'arc de sa cité natale de *Leptis Magna*, qui figure l'apothéose de Septime Sévère et de Julia Domna, l'image de l'empereur évoque la statue de

59 *SNRIS* 215. Le phénomène se prolonge sous Maximin et Gordien III.

60 *SNRIS* 74-75.

61 A. C. Levi, Hadrian as King of Egypt, *NC*, 6e série, VIII (1948) fig. 2 et 3 p. 32 ; *SNRIS* Roma 31a et b.

62 D. Soechting, *Die Porträts des Septimius Severus* (Bonn 1972) 49, date ce qu'il appelle le « Serapis-Typus » (p. 49-57) de l'année 200/1.

63 H.P. L'Orange, *Apotheosis in ancient Portraiture* (Oslo 1947) 78-85. On retrouve par exemple cette coiffure sur l'Arc des *Argentarii* à Rome. Cf. L. Bricault, J.-L. Podvin, Sur une trentaine de statues en pierre de Sarapis, dans : L. Bricault, R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II (Bordeaux 2011) 145-158.

64 M. Seif el-Din, Une statue cuirassée d'Alexandrie, *Alexandrina 3*, Études alexandrines 18 (2009) 119-133. La question de l'attribution des portraits à tel ou tel empereur est toujours complexe : voir par exemple Z. Kiss, Une tête en plâtre de Septime Sévère au Musée Gréco-Romain d'Alexandrie, *Études et travaux* XII (Varsovie 1983) 146-149.

Sarapis trônant du temple d'Alexandrie, tandis que son épouse est en Junon[65]. Certes, le visage est détérioré, l'empereur n'est pas coiffé du *calathos* et Cerbère ne paraît pas à ses côtés. Cependant, la posture est davantage celle de Sarapis que celle de Jupiter et, surtout, le dieu est vêtu du chiton et de l'himation caractéristiques, alors que Jupiter est normalement torse nu[66].

La question se pose de savoir s'il s'agit d'une assimilation ou d'un simple rapprochement. Il est certain que les mèches sur le front de l'empereur font penser à Sarapis[67]. Il convient toutefois de rester prudent et de ne pas conclure trop rapidement à une assimilation, comme plusieurs études viennent de le démontrer[68]. En particulier, l'empereur n'est pas coiffé du *calathos*, attribut pourtant caractéristique de Sarapis[69], et ce n'est pas lui mais son successeur Caracalla qui confère aux divinités isiaques un caractère officiel, en les faisant entrer dans le *pomerium*. En ce sens, l'empereur va moins loin que son prédécesseur, Commode, avait voulu le faire avec Hercule, dont il n'hésitait pas à revêtir les attributs comme la dépouille de lion et la massue.

Cette proximité des Sévères avec les divinités isiaques se retrouve dans les autres arts. C'est le cas dans la glyptique, même si la difficulté de dater ces objets ne permet que rarement d'être catégorique. Sarapis est peut-être associé à Geta sur une cornaline conservée à Berne ; il l'est sans ambiguïté à Caracalla sur une agate moscovite[70].

---

65 F. Ghedini, Roma imperiale al tempo dei Severi, *Archeo Dossier* n° 26 (1987) 32-33 et 59.

66 A. Dimartino, Settimio Severo e il "Serapistypus": forma di rappresentiazione del potere imperiale, dans : F. De Angelis (éd.), *Lo Sguardo archeologico. I normalisti per Paul Zander* (Pise 2007) 129-145, 316-319.

67 A.M. McCann, *The Portraits of Septimius Severus*, Memoirs of the American Academy in Rome 30 (Rome 1968) 53-54, considère que ces représentations de Septime Sévère s'appuient sur celles d'Antonin et de Marc Aurèle ; H. Jucker, Aegyptiaca. Betrachtungen zur Kaiserzeitlichen Münz- und Porträtkunst Aegyptens, *JBM* XLI-XLII (1961-1962) 289-330, compare la boucle de Sabine sur un tétradrachme d'Hadrien et de son épouse aux mèches de Septime Sévère qui le rapprochent de Sarapis. *Contra*, R. Turcan, Le culte impérial au III^e^ siècle, *ANRW* II, 16.2 (Berlin – New York 1978) 1059.

68 D. Baharal, Portraits of the Emperor L. Septimius Severus (193-211 AD) as an Expression of his Propaganda, *Latomus* 48 (1989) 566-580 et pl. VIII-XI ; id., *Victory of propaganda. The dynastic aspects of the Imperial propaganda of the Severi: the literary and archaeological evidence AD 193-235*, BAR, IS 657 (Oxford 1996) 84-91 ; J. Rader, Herrscherbildniss und Münzpropaganda: zur Deutung des "Serapistypus" des Septimius Severus, *JDAI*, 107 (1992) 175-196.

69 A. Arena, Romanità et culto di Serapide, *Latomus* 60.2 (2001) 297-313.

70 Veymiers, *Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, V.D1* 171, 345 et pl. 59 ; V.D4* 171, 346, pl. 59 et XII.

En ce qui concerne le luminaire, la période sévérienne marque un accroissement du nombre de lampes à décor isiaque, qui ne peut cependant être daté aussi précisément que le monnayage. C'est ici davantage une tendance que l'on discerne, qui traduit plus certaines aspirations de la population qu'une politique impériale, mais qui s'appuie aussi, n'en doutons pas, sur une mode inspirée au plus haut niveau de l'État[71]. L'époque sévérienne est marquée par une multiplication des images de Sarapis radié, qu'il soit en buste, debout, trônant, ou même cavalier. Le phénomène, attesté dans la numismatique de façon sporadique, est beaucoup plus marqué sous les Sévères, notamment sous Caracalla, et ce aussi bien à Rome qu'en Orient[72]. On le retrouve également sur les gemmes – mais sont-elles d'époque sévérienne ? – et sur les lampes, exclusivement africaines[73]. Signalons enfin une peinture murale découverte à Ostie et conservée au Vatican qui représenterait, selon Henri Stern[74], la fête du *Navigium Isidis* du 5 mars et l'anniversaire de Septime Sévère (bustes de l'empereur et de ses deux fils). Cette concomitance serait particulièrement intéressante si elle était établie, mais ce n'est sans doute pas le cas, comme l'a montré L. Bricault[75].

Contextes d'appropriation

C'est là où les empereurs vivent ou se rendent pour des campagnes militaires (Rome, Bretagne, Pannonie…) que la présence officielle isiaque est la plus forte. Cette politique favorable de l'empereur est sans doute à l'origine de la multiplication des dédicaces réalisées par les hauts fonctionnaires impériaux. Sans chercher à en déduire une volonté délibérée des empereurs d'y diffuser ces cultes, peut-être faut-il y voir une volonté des autorités locales de les satisfaire, ce qui suppose que leurs penchants religieux étaient connus et officiels[76].

Septime Sévère s'est montré un « empereur voyageur », selon l'heureuse formule de Joël Le Gall et Marcel Le Glay[77]. Après un séjour oriental en 199-202,

71 J.-L. Podvin, *Luminaire et cultes isiaques*, Monographies instrumentum 38 (Montagnac 2011), en particulier le chapitre 4.

72 *SNRIS* 19-20. Rome, Sinope, Istros et Marcianopolis sont concernées.

73 Pour les premières, Veymiers, *Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques* 196-198 ; pour les secondes, Podvin, *Luminaire et cultes isiaques* 51-52, 62-63, 77-79, 117.

74 H. Stern, Le cycle illustré des mois trouvé à Ostie, *Journal des savants* (1975) 121-129 ; id., Les calendriers romains illustrés, *ANRW* II, 12.2 (Berlin-New York 1981) 440-441.

75 L. Bricault, *Isis, Dame des flots* (Liège 2006) 141-142.

76 Voir, sur cette question, les remarques de V. Gasparini, dans ce même volume, 260-299.

77 J. Le Gall, M. Le Glay, *L'Empire romain. 1. Le Haut-Empire de la bataille d'Actium à la mort de Sévère Alexandre* (*31 av.-235 ap. J.-C.*) (Paris 1992) 565.

il revient en Occident par l'Asie Mineure et les provinces pannoniennes. Il se rend ensuite en Afrique (202-203), puis en Bretagne (208-211). Son successeur Caracalla mène campagne en Germanie supérieure, puis s'en va en Orient en 214 par la Pannonie, la Dacie, la Mésie et la Thrace, traverse l'Hellespont, se rend à Nicomédie, puis descend par la côte jusqu'à Antioche, puis Alexandrie avant de repartir en Syrie. Sévère Alexandre prend lui aussi le chemin de l'Orient en 231, avant de se rendre en Germanie supérieure à la fin du règne. Ce sont autant de lieux particulièrement riches en témoignages isiaques contemporains.

1 *La région pannonienne*

C'est à *Carnuntum* que Septime Sévère a été proclamé *imperator*, et c'est avec l'appui des troupes de Pannonie qu'il prend le contrôle de l'Empire. Par la suite, Caracalla mène campagne en Pannonie, afin de repousser la menace barbare. Ces deux éléments soulignent la présence « physique » de l'empereur dans cet espace géographique et expliquent sans doute le nombre relativement important d'inscriptions isiaques qui y a été retrouvé. Ces actes de dévotion qui associent étroitement l'empereur et Sarapis constituent, comme l'indique M.-Chr. Budischovsky, « un témoignage de loyauté affirmée par l'élite de l'Empire »[78]. En Pannonie, les inscriptions trouvées à l'ouest datent des I^er^-II^e^ siècles, alors que celles provenant du *limes* datent de l'époque sévérienne[79]. Les premières émanent de civils et attestent un culte isiaque organisé ; les secondes sont réalisées par des militaires haut gradés et paraissent devoir être mises en relation avec le culte impérial et, là encore, traduire un témoignage de fidélité vis-à-vis de l'empereur régnant. À *Carnuntum*, carrefour routier et plaque tournante économique et militaire[80], un autel, qui date probablement du règne de Caracalla, est consacré à « Sarapis *conservator*, Isis et aux autres dieux et

78 M.-Chr. Budischovsky, Témoignages de dévotion isiaque et traces culturelles le long du *limes* danubien, dans : *Isis en Occident* 179. D. Dietrich, Die Ausbreitung der alexandrinischen Mysteriengötter Isis, Osiris, Serapis und Horus in griechisch-römischer Zeit, *Altertum* 14 (1968) 201-211, y voyait plus un calcul politique qu'un penchant personnel. En tout cas, l'influence de la présence des empereurs dans ces espaces n'est pas contestable.

79 I. Tóth, Eine Doppelheit der Geschichte des Isis- und Sarapiskultes in Pannonien, *Studia Aegyptiaca* I, *Recueil d'études dédiées à Vilmos Wessetzky à l'occasion de son 65^e^ anniversaire* (Budapest 1974) 345-360. Voir également Budischovsky, *Témoignages de dévotion isiaque* 176-191, qui met bien en évidence le rôle des militaires par rapport à celui des civils.

80 M.-Chr. Budischovsky, Ägypten und seine Götter in Carnuntum, *Mitteilungen der Gesellschaft der Freunde Carnuntums* II (1984) 30-44. L'auteur fait remarquer que même si les divinités isiaques paraissent bien présentes à Carnuntum, elles sont cependant loin derrière Mithra et Jupiter Dolichenus, situation militaire oblige !

déesses immortels »[81] (*RICIS* 613/0702), et un autre à Jupiter Sarapis (*RICIS* 613/0701). Au même endroit, une inscription monumentale fragmentaire en calcaire (*RICIS* 613/0703) indique l'existence d'un temple isiaque, non localisé à l'heure actuelle. Cette dédicace a été faite par le légat de la XIIII[e] Légion *Gemina Martia Victrix Antoniniana*, en 213 apr. J.-C. Elle stipule qu'il a relevé le temple abîmé par le temps, ce qui laisse supposer une existence ancienne, en tout cas antérieure au règne de Caracalla. Une autre inscription retrouvée non loin de là à *Ad Statuas* (*RICIS* 614/0501), datée elle aussi de 213, fait état de la restauration d'un temple et associe le salut et la victoire de Caracalla et de Julia Domna à Sarapis et Isis *regina*. Là encore, ce temple n'a pas été retrouvé[82], mais c'est peut-être de ce lieu que proviendrait la statue d'Apis conservée au musée d'Esztergom. On constate bien l'association entre le relèvement de temples et la présence impériale dans le secteur. Le fait que Sarapis soit qualifié d'*invictus* sur plusieurs de ces inscriptions (*Carnuntum*, *Ad Statuas*) pourrait être mis en relation avec la campagne menée par Caracalla en Pannonie. À *Savaria*, une table votive, que M. F. Faustinianus, originaire de *Carnuntum*, a réalisée en tant que pontife du culte impérial dans la province, est de la période sévérienne[83]. À *Crumerum*, actuelle Nyergesújfalu, en Hongrie, un autre autel (*RICIS* 614/0101)[84] est dédié par un commandant du camp des troupes auxiliaires à Sarapis pour le bonheur et la victoire de Caracalla, vers 214 apr. J.-C. À Piliscév, le gouverneur Alfenus Avitianus réalise une dédicace à Jupiter, Neptune, Sarapis pour le salut et la victoire de Caracalla (*RICIS* 614/0201). À *Intercisa*, un autel à Isis et Sarapis date du règne de Septime Sévère ou de Sévère Alexandre (*RICIS* 614/0401).

2 *De la Thrace à l'Asie*

Une émission exceptionnelle de Serdica, en Thrace, fait figurer au droit la tête de Sarapis à gauche ornant le bouclier de Caracalla[85]. Cela semble indiquer que le dieu apporte la victoire militaire. On pense au chrisme que Constantin,

81 Catalogue de l'exposition *Carnuntum I. Das Erbe Roms an der Donau. Katalog der Ausstellung des Archäologisches Museums Carnuntinum in Bad Deutsch-Altenburg* (Vienne 1992) 75 n° 50 ; H. Jobst, The Cult of the Oriental Deities in Carnuntum, dans : J. Fitz (éd.) *Religions and Cults in Pannonia 15 May-30 Sept. 1996*, Bulletin du Musée du Roi Saint-Étienne, série A n° 33 (Székesfehérvár 1998) 37-42 (texte) et 95-105 (catalogue).

82 Zs. Mráv, Der Besuch Caracallas und der *Deus invictus Serapis*-Kult in Pannonien, *Communicationes Archæologicæ Hungariæ* (2000) 68-97.

83 L. Balla, À propos des périodes de l'Iseum de Savaria, dans : *Studia Aegyptiaca* I, 1-12.

84 G. Alföldy, Serapis-Oltár Nyergesújfaluból, *AErt* 88 (1961) 26-30 (en hongrois, avec p. 31, un résumé en allemand : Ein Serapis-Altar aus Nyergesujfalu) ; V. Wessetzky, *Die ägyptischen Kulte zur Römerzeit in Ungarn*, ÉPRO 1 (Leyde 1961) 50-52.

85 *SNRIS* 213 (Serdica 22).

un siècle plus tard, fit peindre sur les boucliers de ses hommes à la bataille du pont Milvius. Ce motif doit être mis en relation avec la formulation *deus invictus* associée à Sarapis sur nombre d'inscriptions sévériennes[86]. Sur une émission de Nicée de 214/5, Sarapis est debout à la proue d'un navire, tendant le bras droit vers Caracalla assis : les deux sont encadrés par un aigle et un *vexillum*[87]. Quelques années plus tard, c'est Sévère Alexandre qui est sous la protection du même dieu et d'Isis, sur une monnaie de Périnthe de 231 : Isis à la voile est à la proue, Sarapis debout le bras levé vers Alexandre pour le couronner à la poupe, et l'empereur debout au centre[88]. Dans ces deux cas, les divinités isiaques concourent au succès militaire de la dynastie régnante, car ces frappes sont à associer à des campagnes militaires en Thrace et en Orient. Ce n'est sans doute pas un hasard si Sarapis couronne Caracalla sur des émissions de Nicée, Nicomédie et Ptolémais (Syrie), ou Sévère Alexandre sur d'autres de Périnthe et Ptolémais[89].

Pour autant, d'autres espaces sont aussi concernés par les inscriptions. C'est le cas à Éphèse. Une base de statue de Caracalla avec une dédicace en faveur de Sarapis et des dieux nilotiques (*RICIS* 304/0611), découverte près de l'entrée d'un bâtiment au sud-ouest de l'Agora, semble accréditer l'idée de l'existence en ce lieu d'un Sérapéum[90]. Tout un ensemble hydraulique de conduites, bassins et niches, lui était associé. W. Alzinger considère que ce temple aurait aussi pu avoir servi au culte de l'empereur Caracalla[91]. Une autre inscription, également en l'honneur de Caracalla, trouvée au même endroit (*RICIS* 304/0610), semble confirmer l'étroitesse des liens entre Caracalla et Sarapis dans la cité ionienne[92].

3 *La Bretagne*

La présence de Septime Sévère à York à la fin de sa vie – il y meurt en 211 – peut expliquer l'existence de plusieurs documents dans la région : dédicace à

86 On la retrouve aussi en Espagne, à *Asturica Augusta* : *RICIS* 603/1102.

87 *SNRIS* Nicaea 21.

88 Bricault, *Isis, Dame des flots* 166 ; *SNRIS* Perinthus 15.

89 *SNRIS* Nicaea 19, Nicomedia 10, Ptolemais 11 (Caracalla) et *SNRIS* Perinthus 15, Ptolemais 15 (Sévère Alexandre).

90 J. Keil, Das Serapeion von Ephesos, dans : *Halil Edhem Hâtira Kitabi.* Cilt 1 (*In Memoriam Halil Edhem*, vol. I (= *Türk Tarih Kurumu yayinlarindam* VII, seri n°5) (Ankara 1947) 181-192 : Denkmäler des Sarapiskultes in Ephesos, *AAWW* 91 (1954) 217-228. W. Alzinger, s.v. *Ephesos* (2e partie), dans : *PWRE* Suppl. XII (Stuttgart 1970) col. 1588-1704.

91 Alzinger, *Ephesos* col. 1652-1654.

92 B. Iplikçioglu, Eine neue Ehrung für Kaiser Caracalla aus Ephesos, *EA* 9 (1987) 111-112 et pl. 13.

Jupiter-Sarapis sur un autel de *Bravoniacum* (Kirkby Thore, *RICIS* 604/0201), buste de Sarapis et des Dioscures sur une intaille à *Uxellodunum* (Castleheads)[93], sur le mur d'Hadrien, et surtout à York le temple au dieu saint Sérapis (*RICIS* 604/0101), élevé depuis ses fondations (*a solo*) par Cl. Hieronymiamus, légat de la VI[e] Victrix.

4 *L'Afrique du Nord*

À *Leptis Magna*, c'est de l'époque sévérienne que datent plusieurs statues d'Isis et de Sarapis, ainsi que de nombreuses dédicaces retrouvées dans le sanctuaire. Cela s'explique probablement par l'origine de Septime Sévère.

5 *Sans oublier Rome et Ostie*

À Rome, on pense à la restauration de l'Iséum du Champ de Mars par Septime Sévère, et au fameux Sérapéum réalisé par Caracalla sur le Quirinal. À Ostie, c'est de l'époque de Caracalla que daterait le *Caseggiato dei Molini*, une boulangerie semble-t-il. Dans la pièce 24, un laraire, la décoration montre les Dioscures, des chevaux, Harpocrate tenant la corne d'abondance, Isis brandissant un sistre, Fortuna, Annona, un Genius (celui de l'Empereur ?) et Alexandre le Grand, Silvanus, et peut-être Sarapis. Les divinités isiaques y sont clairement associées à l'arrivée de l'annone au grand port de Rome. La date du 25 avril 215, présente sur un graffito, fait allusion à la fête des *Serapia*, d'autant que deux statuettes du dieu ont été relevées *in situ* parmi une quinzaine de bronzes[94].

Conclusion

L'époque sévérienne, et notamment le règne de Caracalla, marque véritablement un apogée dans la diffusion des cultes isiaques et la poursuite d'un phénomène qui s'est développé depuis l'époque flavienne, comme le rappelle Giuseppina Capriotti Vittozzi dans ce volume, et qui était déjà clairement perceptible sous les derniers Antonins, comme l'indique l'étude des témoignages

93 E. et J.R. Harris, *The Oriental Cults in Roman Britain*, ÉPRO 6 (Leyde 1965) 76-78. Les Dioscures ont parfois été interprétés comme Geta et Caracalla, et Sarapis comme Septime Sévère.

94 J. Th. Bakker, *Living and Working with the Gods. Studies of Evidence for Private Religion and its Material Environment in Ostia (100 BC-500 AD)* (Amsterdam 1994) 149-152. Sur les liens entre Isis, Sarapis et l'annone, cf. L. Bricault, Un phare, une flotte, Isis, Faustine et l'annone, *CE* LXXV (2000) 136-149.

épigraphiques et monétaires. En ce sens, il convient davantage de parler de continuité par rapport aux règnes précédents, notamment pour Septime Sévère, mais de souligner aussi combien Caracalla se démarque des autres empereurs de la dynastie sévérienne. Que ce soit dans le monnayage ou dans les inscriptions, les témoignages de dévotion isiaque abondent sous son règne. Lui qui avait relevé avec son père l'Iséum du Champ de Mars et édifié à proximité le Sérapéum se montre particulièrement généreux vis-à-vis des autres sanctuaires isiaques. Mais c'est surtout Sarapis qui fait l'objet de son attention, d'une part parce que ses fonctions guérisseuses sont appréciées d'un empereur maladif, d'autre part parce que son soutien est escompté dans les campagnes militaires entreprises. Pour s'en convaincre, il suffit d'examiner la localisation géographique de ces documents, qui paraissent largement tributaires de la présence physique de l'empereur régnant, que ce soit en Pannonie, ou dans les régions allant de la Thrace à l'Asie. L'épithète *philosarapis* marque un temps cet intérêt et amplifie le rapprochement physique que Septime Sévère avait entrepris avec le dieu en adoptant ses cinq mèches sur le front.

Après Caracalla, les témoignages épigraphiques isiaques deviennent beaucoup moins nombreux, aussi bien dans l'Occident latin que dans l'Orient grec. Il semble que l'on ne trouve plus de nouvelles épithètes divines pour cette période postérieure à Caracalla, ce qui a fait dire à L. Vidman que les cultes isiaques n'étaient désormais plus en mesure d'innover[95]. Cependant, ce phénomène est sans doute à nuancer car de nombreuses inscriptions ne sont pas précisément datées dans la période troublée de la crise de l'empire, naturellement moins propice à d'onéreuses dédicaces[96]. Toujours est-il que les cultes isiaques ne sont pas encore morts – on pense par exemple aux émissions monétaires de l'empereur Postumus où Sarapis est invoqué en tant que *comes Augusti* – et on les retrouve encore en plein IV^e^ siècle, quand les milieux aristocratiques de Rome et sans doute d'ailleurs en font un élément important de leur identité polythéiste face au christianisme conquérant, comme le montre Laurent Bricault dans sa contribution, et même au-delà du christianisme triomphant[97].

95 L. Vidman, *Die Isis- und Sarapisverehrung* 395.

96 La crise n'est pas que politique, elle est aussi économique et les dépenses sont donc réduites, ce qui n'incite ni à multiplier les constructions, ni à commémorer l'événement par une inscription. En revanche, de nombreuses monnaies continuent d'être frappées jusqu'à la fin du III^e^ siècle en Orient et notamment à Alexandrie.

97 J.-L. Podvin, Isiaca et Aegyptiaca de l'Antiquité tardive et du Haut Moyen Âge, *Ancient Society* 39 (2009) 245-259.

CHAPTER 13

Gens isiaca et identité polythéiste à Rome à la fin du IV^e^ s. apr. J.-C.

Laurent Bricault

Que sont mes amis devenus
Que j'avais de si près tenus
Et tant aimés
Ils ont été trop clairsemés
Je crois le vent les a ôtés

RUTEBEUF, *Poèmes de l'infortune*

∴

Le paradigme qui voit en la prise de pouvoir par Eugène l'ultime effort d'une résistance, d'une réaction, voire d'une renaissance païenne n'est pas jeune[1]. Contredit, réfuté, rejeté par certains, conforté par d'autres, il se trouve encore au cœur d'échanges intellectuels singulièrement vifs[2]. La question qui se pose concerne en fait à la fois l'idée que les uns se faisaient des autres, mais aussi celle qu'ils se faisaient d'eux-mêmes[3]. S'il ne fait guère de doute que l'historiographie chrétienne du V^e^ siècle, voire de l'extrême fin du IV^e^, a aussi interprété la défaite militaire d'Eugène à la bataille du Frigidus en termes religieux[4], ce qu'autorisait le contexte issu de cet affrontement, donnant ainsi corps à l'éventuelle réalité d'une identité païenne, il est tout aussi intéressant de s'interroger

1 H. Bloch, A New Document of the Last Pagan Revival in the West, 393-394 AD, *HThR* 38.4 (1945) 199-244.

2 Il suffit de considérer par exemple la passe d'armes prolongée opposant A. Cameron et St. Ratti, qui nourrit en partie les dernières publications en date de ces deux savants. On verra ainsi, pour ne citer que les plus récentes, St. Ratti, *Antiquus Error. Les ultimes feux de la résistance païenne* (Turnhout 2010), A. Cameron, *The Last Pagans of Rome* (Oxford 2011), et de nouveau St. Ratti, *Polémiques entre païens et chrétiens* (Paris 2012).

3 Voir en ce sens M. Kahlos (éd.), *The Faces of the other. Religious Rivalry and Ethnic Encounters in the later Roman world*, Cursor mundi, 10 (Turnhout 2012).

4 P. Brown, *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive, vers un empire chrétien* (Paris 1998) part. 178.

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2014 | DOI 10.1163/9789004278271_014

sur le caractère de cette identité supposée – païenne ou polythéiste[5] – dans l'esprit même de ceux considérés traditionnellement comme en ayant été les principaux héros/hérauts. La réflexion qui suit prendra appui sur le sens à donner, dans cette perspective, aux éléments isiaques qui traversent, parfois discrètement, parfois beaucoup moins, la société romaine de cette époque.

Après les Sévères : inéluctable déclin ou documentation évanescente ?

Longtemps, le jugement des modernes fut sans appel. Après l'acmé de la période sévérienne[6], le micro-panthéon isiaque s'efface de la scène religieuse publique pour progressivement disparaître hors de Rome[7] tant il est vrai, *a priori*, que la seconde moitié du III^e^ et tout le IV^e^ siècle de notre ère offrent bien peu de documents permettant de répondre à cette simple question : mais que sont les divinités isiaques devenues ?

La parcimonie de la documentation peut être comprise comme la résultante de causes bien différentes. Il est ainsi possible de considérer que si les sources se sont à ce point raréfiées, c'est tout simplement parce que les cultes isiaques eux-mêmes ont perdu le pouvoir d'attraction qui avait été le leur plusieurs siècles durant. Les évolutions des polythéismes, leurs mutations, leur écartèlement entre tendances hénothéistes et segmentation en de multiples communautés et sectes d'inspiration plus ou moins philosophiques auraient eu

5 Cf. la discussion chez Cameron, *The Last Pagans* (2011) 14-32. On peut ne pas en partager la conclusion.

6 L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XXIX (Berlin 1970) 106-124 ; M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, ÉPRO 22 (Leyde 1972) 437-443. On pourra se reporter aux données statistiques présentées par L. Bricault, Études isiaques : perspectives, dans : id. (éd.), *De Memphis à Rome 40 ans d'études isiaques. Actes du Ier colloque international sur les études isiaques, Poitiers-Futuroscope 8-10 avril 1999*, RGRW 140 (Leyde 2000) 204-206 ; voir enfin, dans ce volume, la contribution de J.-L. Podvin, 300-325.

7 Caractéristique de cette vision des choses est la synthèse de L. Vidman, Isis, Mithras und das Christentum, dans : J. Irmscher, K. Treu (éd.), *Das Korpus der griechischen-christlichen Schriftsteller. Historie, Gegenwart, Zukunft*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 120 (Berlin 1977) 237-242 ; citons aussi Malaise, *Conditions* 444, résumant l'opinion générale lorsqu'il écrit que « pendant un demi-siècle, jusqu'à Dioclétien, les dieux alexandrins n'ont plus guère séduit les empereurs et n'ont pas, semble-t-il, rencontré beaucoup plus de faveur auprès de leurs sujets ».

raison du culte de la déesse venue d'Égypte et des divinités de son cercle[8]. Une désaffection accélérée au cours du IVe siècle, lorsque l'Empereur et le pouvoir politique suprême se font chrétiens.

Cette misère documentaire pourrait tout autant résulter de la rencontre entre le hasard des trouvailles archéologiques et la suprématie documentaire longtemps accordée à l'écrit, qu'il soit épigraphique, papyrologique ou littéraire. Voire dans la raréfaction des supports documentaires eux-mêmes, indépendamment de leurs liens potentiels avec la famille isiaque. La forte montée des prix que connaît le IIIe siècle entraîne la dépréciation de la monnaie d'argent impériale qui se transforma alors en simple monnaie de billon, provoquant la disparition de la monnaie de bronze, impériale et provinciale. En 298, la répression par Dioclétien de la révolte menée par Domitius Domitianus conduit l'empereur à faire cesser les frappes locales issues de l'atelier d'Alexandrie, mettant fin aux ultimes émissions provinciales romaines, et faisant disparaître du même coup de notre champ d'investigation une source particulièrement riche, quoique complexe à analyser. Dans le même temps, la baisse du nombre d'inscriptions gravées sur pierre, la difficulté à dater assurément la plupart d'entre elles du IIIe ou du IVe siècle réduisent d'autant la quantité d'informations que l'on pourrait en retirer[9]. La même difficulté à dater la documentation lychnologique, glyptique et statuaire semble nous priver là encore d'éléments fiables. Tout aussi problématique est l'ambigüité des sources archéologiques qui indiquent ici et là que des sanctuaires étaient toujours debout au cours du IVe siècle, dont on ignore toutefois s'ils étaient encore en activité ou bien désaffectés, faute de fouilles ou de découvertes pertinentes. Enfin, la perte de pans entiers de la littérature antique tardive non chrétienne nous prive là aussi d'informations potentielles.

Pour autant, le travail de collationnement de la documentation entrepris depuis bientôt un demi-siècle et qui se poursuit aujourd'hui à grande échelle[10]

---

8 P. Chuvin, *Chronique des derniers païens* (Paris 1991).

9 R. MacMullen, The Epigraphic Habit in the Roman Empire, *AJPh* 103 (1982) 233-246 ; plus généralement, Chr. Witschel, *Krise – Rezession – Stagnation ? Der Westen des römischen Reiches im 3. Jahrhundert n. Chr.* (Francfort s/Main 1999) 69-70, avec la bibliographie antérieure.

10 Cf. notamment L. Bricault, *Recueil des Inscriptions concernant les cultes isiaques* (*RICIS*), Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XXXI, 3 vol. (Paris 2005) (épigraphie), L. Bricault (dir.), *Sylloge Nummorum Religionis Isiacae et Sarapiacae*, Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres XXXVIII (Paris 2008) (numismatique), R. Veymiers, Ἴλεως τῷ φοροῦντι. *Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques*, Mémoires de la Classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique (Bruxelles 2009) (glyptique et bijouterie) et J.-L. Podvin, *Luminaires et cultes isiaques*, Monographie Instrumentum 38 (Montagnac 2011) (lychnologie). Un bilan de ces quinze dernières années de recherches

montre que l'idée d'une quasi-disparition des cultes isiaques dès la seconde moitié du III^e^ siècle n'est plus tenable désormais. Même si l'étude approfondie qui tirera le meilleur parti des centaines de documents épars nourrissant la persistance des cultes isiaques au III^e^ siècle et même, en bien des endroits, jusqu'au début du IV^e^ siècle reste à écrire, observons en passant que, sous Gallien, pas moins de 22 cités d'Orient continuent de faire figurer Sarapis, et parfois Isis, sur les monnaies émises en leur nom[11] ; qu'après 298, Sarapis apparaît encore, une dizaine d'années plus tard, sur des folles d'Alexandrie, d'Antioche, de Nicomédie et même d'Héraclée Pontique frappées au nom de Constantin, Galère, Licinius et surtout Maximin Daza[12] ; que l'image des dieux continue d'être présente sur de multiples supports produits dans des dizaines d'ateliers d'Europe, d'Afrique et d'Asie, et véhiculés par ceux qui voyagent à travers l'Empire et même au-delà ; que les fêtes du printemps et de l'automne sont célébrées d'un bout à l'autre de la Méditerranée ; que bien des sanctuaires, des temples, des locaux d'associations isiaques sont toujours en activité en Orient comme en Occident, et pas uniquement à Alexandrie et Rome ; enfin, que les diatribes chrétiennes visant Isis, Cybèle, voire Mithra ne peuvent guère s'envisager si les cultes en question ne sont plus que de vagues souvenirs rangés sur les étagères poussiéreuses du temps et de la mémoire. Même en cette fin du IV^e^ siècle de notre ère qui va dorénavant retenir notre attention.

Topoi littéraires et réalités de terrain

Parmi l'ample littérature chrétienne du temps qui nous a été conservée, trois documents essentiels sont à verser au dossier qui nous occupe : le *Carmen contra paganos*[13], le *Carmen ad quendam senatorem* du Pseudo-Cyprien[14] et le

dans L. Bricault, R. Veymiers, Quinze ans après, dans : L. Bricault, M. J. Versluys (éd.), *Egyptian gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean: Image and reality between local and global*, Mythos Suppl. 3 (Palerme 2012) 1-24.

11 *SNRIS*, 247-248.

12 J. van Heesch, Une frappe semi-autonome sous Maximin Daza, *RBN* 121 (1975) 98-108 ; id., The Last Civic Coinages and the Religious Policy of Maximinus Daza (AD 312), *NC* (1993) 65-75 ; K. Ehling, Sarapis contra Christum. Zur Religionspolitik des Maximinus Daia, Konstantins Gegenspieler im Osten, dans : K. Ehling, Gr. Weber (éd.), *Konstantin der Grosse. Zwischen Sol und Christus* (Mayence 2011) 33-41.

13 Voir la traduction (http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/19/CCP/02Text.htm) commentée (http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/19/CCP/03Comm.htm) d'A.-M. Boxus et J. Poucet, « Le *Carmen contra paganos* », *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve), 19, janvier-juin 2010, avec la bibliographie antérieure (http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/19/CCP/Biblio.htm).

14 Voir la traduction (http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/20/Senatorem/Texte.htm) commentée (http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/20/Senatorem/NotesEssai.htm) d'A.-M. Boxus et J. Poucet,

Poema ultimum (appelé parfois *Carmen ultimum*) du Pseudo-Paulin de Nole[15], trois œuvres antipaïennes appartenant à un même contexte culturel et historique, voire à une école de rhétorique commune.

Le premier, et le plus connu, le *Carmen contra paganos*[16], est un poème de 122 hexamètres dactyliques conservé par un manuscrit du VI^e^ siècle, sans titre et sans nom d'auteur. Le contenu du texte le désigne toutefois comme un chrétien. Écrit en milieu romain, il pourrait être, mais cela demeure une hypothèse, l'œuvre du pape Damase[17]. Quant au sénateur objet des foudres du pamphlet, il faut l'identifier soit à Nicomaque Flavien[18] soit, préférablement, à Prétextat[19]. Le texte est datable de la fin du IV^e^ siècle.

Sept vers du *Carmen contra paganos* (v. 91, 95 et 98-102)[20] visent les dévotions isiaques du destinataire, qualifié plus tôt de *Sarapidis cultor* (v. 50).

« Le *Carmen ad quendam senatorem* », *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve), 20, juillet-décembre 2010, avec la bibliographie antérieure (http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/20/Senatorem/Biblio.htm).

15 Voir la traduction (http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/20/Poema/Texte.htm) commentée (http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/20/Poema/Notes.htm) d'A.-M. Boxus et J. Poucet, « Le *Poema ultimum* », *Folia Electronica Classica* (Louvain-la-Neuve), 20, juillet-décembre 2010, avec la bibliographie antérieure (http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/20/Poema/Introduction.htm#bibliographie).

16 Cf. les riches éditions du texte par A. Bartalucci, <*Contro I pagani*> *: Carmen cod. Paris. Lat. 8084*, Poeti cristiani 3 (Pise 1998), et Cl. Martínez Maza, *Carmen contra paganos* (Huelva 1999).

17 L. Cracco Ruggini, En marge d'une « mésalliance » : Prétextat, Damase et le « Carmen contra paganos », *CRAIBL* (1998) 493-516.

18 Voir par exemple Chr. Markschies, « Leben wir nicht alle unter demselben Sternenzelt ? ». Übersetzung und Bemerkungen zum Traktätschen, Contra Paganos (Cod. Paris. Lat. 8084, fol. 156r-158v = CPL 1431), dans : R. Feldmeier, U. Heckel (éd.), *Die Heiden : Juden, Christen und das Problem des Fremden*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 70 (Tübingen 1994) 325-377.

19 Damase et ce dernier sont contemporains, morts l'un comme l'autre en 384. Cf. l'étude fondamentale de L. Cracco Ruggini, Il paganesimo romano tra religione e politica (384-394 d.C.): per una reinterpretazione del « Carmen contra paganos », *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, *Memorie* 23 (1979) 3-141.

20 v. 91 *Dic mihi, Sarapidis templum cur nocte petebas ?*
v. 95 *Quid tibi sacrato placuit latrator Anubis ?*
v. 98 *Quis te plangentem non risit, caluus ad aras*
v. 99 *Sistriferam Fariam supplex cum forte rogares ?*
v. 100 *Cumque Osirim miserum lugens latrator Anubis*
v. 101 *quaereret, inuentum rursum quem perdere posset,*
v. 102 *post lacrimas ramum fractum portares oliuae ?*
Voir le commentaire de Bartalucci, <*Contro I pagani*> 152-156.

> Dis-moi, pourquoi courais-tu, de nuit, au temple de Sarapis ?
> (…) En quoi Anubis l'aboyeur t'a-t-il plu, toi son dévot ?
> (…) Qui n'a pas ri de toi, quand, tête rasée, gémissant près des autels,
> suppliant, tu implorais à voix haute Faria la porteuse de sistre ?
> Et tandis qu'Anubis l'aboyeur, pleurant le malheureux Osiris,
> cherchait celui qu'on pouvait perdre à nouveau, après l'avoir retrouvé,
> (qui n'a pas ri) lorsque, en pleurs, tu portais un rameau brisé d'olivier ?[21]

Le deuxième texte, le *Poema ultimum*, le plus long avec 255 hexamètres, est connu quant à lui par deux manuscrits des IX^e^ et X^e^ siècle. L'attribution à Paulin de Nole (353-431), due au premier éditeur parce que le texte était placé à la suite de *Carmina* de Paulin, en dernière position – d'où son nom –, est aujourd'hui presqu'unanimement rejetée[22]. Là encore, ni l'auteur ni la date de l'œuvre ne peuvent être déterminés avec certitude, même si nombre de présomptions orientent vers les dernières années du IV^e^ siècle[23].

Onze vers (v. 117-127) du *Poema ultimum* cherchent à montrer l'inanité des cultes isiaques[24].

> Que dire aussi du fait que le sistre et la tête de chien, attributs d'Isis,
> ils ne les dissimulent plus, mais ils les exposent dans les lieux publics ?
> En tout cas, ils cherchent je ne sais quoi, se réjouissent de l'avoir trouvé,

---

21 Pour ces trois textes, je suis, à quelques détails près, l'élégante traduction d'A.-M. Boxus et J. Poucet.

22 Même si le poème porte parfois le n° XXXII dans certaines éditions modernes des Poèmes de Paulin de Nole. Cf. l'édition italienne du texte proposée par M. Corsano, R. Palla, *Ps.-Paolino Nolano <POEMA ULTIMUM> [carm. 32]*, Poeti Cristiani 5 (Pise 2003), avec un abondant commentaire.

23 Corsano, Palla, *<POEMA ULTIMUM>* 28-39.

24 *Quid quod et Isiaca sistrumque caputque caninum*
non magis abscondunt, sed per loca publica ponunt ?
Nescio quid certe quaerunt gaudentque repertum
rursus et amittunt quod rursus quaerere possint.
Quis ferat hoc sapiens : illos quasi claudere solem,
hos proferre palam propriorum monstra deorum ?
Quid Serapis meruit, qui sic laceratur ab ipsis
per uarios turpesque locos ? Hic denique semper
fit fera fitque canis, fit putre cadauer aselli,
nunc homo, nunc pan<n>is, nunc corpore languidus aegro.
Talia dum faciunt, nihil hunc sentire fatentur.
Voir le riche commentaire de M. Corsano dans : Corsano, Palla, *<POEMA ULTIMUM>* 129-137.

puis le perdent à nouveau, pour pouvoir à nouveau le chercher.
Quel être sensé supporterait cela : que les uns en quelque sorte enferment le soleil,
que d'autres portent au grand jour les attributs monstrueux de leurs dieux ?
Qu'a fait Sérapis pour mériter d'être ainsi déchiré par ses dévots
à travers tant de lieux infâmes ? Et puis celui-ci sans cesse devient
bête sauvage, ou chien, ou cadavre d'âne en putréfaction,
ou homme, au corps tantôt enveloppé d'étoffes, tantôt épuisé de maladie.
Pendant qu'ils lui font tout cela, il (*i.e.* Sérapis) ne sent rien, à ce qu'ils disent.

Le troisième texte, le *Carmen ad quendam senatorem*, long de 85 hexamètres, fut longtemps attribué à Cyprien de Carthage (205-258 apr. J.-C.), une paternité aujourd'hui abandonnée par presque tous les commentateurs[25]. Connue par quatre manuscrits, cette œuvre, dont le titre livré par ceux-ci est *Carmen ad senatorem ex christiana religione ad idolorum seruitutem conuersum*, c'est-à-dire « Poème adressé à un sénateur passé de la religion chrétienne à l'esclavage des idoles », qui semble avoir été rédigée dans le contexte romain des dernières années du IV^e^ siècle, demeure anonyme malgré de nombreuses propositions d'identification. Quant au sénateur visé par la pièce, il n'est guère possible de l'identifier[26], si tant est qu'il s'agisse d'un personnage précis[27].

25 Voir toutefois M. Sordi, È di Cipriano il « Carmen ad quendam senatorem »?, *Aevum* 82.1 (2008) 149-154, qui considère que l'expression *secta improba* utilisée pour désigner le culte chrétien désigne une *religio illicita*, ce qui n'est plus le cas à la fin du IV^e^ siècle, et propose d'attribuer à Cyprien ou à l'un de ses disciples la paternité de l'œuvre.

26 Cf. la synthèse historiographique de M. Corsano, dans : M. Corsano, R. Palla (éd.), *Ps.-Cipriano. Ad un senatore convertitosi dalla religione cristiana alla schiavitù degli idoli*, Poeti Cristiani 7 (Pise 2006) 19-24.

27 K. Rosen, Ein Wanderer zwischen zwei Welten : « *Carmen ad quendam senatorem ex christiana religione ad idolorum servitutem conversum* », dans : K. Dietz, D. Hennig, H. Kaletsch (éd.), *Klassisches Altertum. Spätantike und frühes Christentum. Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet* (Würzburg 1993) 393-408 ; W. Wischmeyer, Bemerkungen und Beobachtungen zu Ps. Cyprian, « *Carmen ad quendam senatorem ex Christiana religione ad idolorum servitutem conversum* », dans : J.A. Loader, H.V. Kiesweler (éd.), *Vielseitigkeit des Alten Testaments. Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag*, Wiener Alttestamentliche Studien 1 (Francfort s/Main 1999) 335-343.

Dix-neuf vers du *Carmen ad senatorem* (v. 21-39) s'attaquent à l'apostasie[28] d'un sénateur, *Isiacus* (v. 25) avant de se faire chrétien[29], et désormais redevenu un *Isidis minister* (v. 27)[30].

> Je viens même d'apprendre que tu es devenu chauve, non à cause de ton âge
> mais à cause de ta religion et que, après avoir remisé tes chaussures militaires,
> tu portes aux pieds de simples sandales, enveloppées de délicat papyrus.
> C'est assez étonnant, d'être ainsi retombé de si haut !
> Si un ancien Isiaque s'avance dans la ville en consul,
> il sera la risée du monde entier ; qui alors ne se moquerait pas de toi,
> un ancien consul, en te voyant maintenant ministre d'Isis ?
> Ce qui est honteux dans le premier cas ne te fait pas honte dans le second !

28 Dans le sens moderne du terme. N. Gauthier, La notion d'apostat dans l'Occident latin du IV^e^ siècle, dans : J.-M. Poinsotte (éd.), *Les chrétiens face à leurs adversaires dans l'Occident latin au IV^e^ siècle* (Rouen 2001) 129-142, a montré (p. 140) que le terme *apostata* faisant référence à toutes les formes d'*impietas*, tous les païens doivent être qualifiés d'apostats.

29 *Nunc etiam didici quod te non fecerit aetas,*
sed tua religio, caluum, caligaque remota
gallica sit pedibus molli redimita papyro.
Res miranda satis deiectaque culmine summo !
Si quis ab Isiaco consul procedat in urbem,
risus orbis erit ; quis te non rideat autem,
qui fueris consul, nunc Isidis esse ministrum ?
Quodque pudet primo te non pudet esse secundo !
Ingeniumque tuum turpes damnare per hymnos,
respondente tibi uulgo et lacerante senatu,
teque domo propria pictum cum fascibus ante
nunc quoque cum sistro faciem portare caninam.
Haec tua humilitas et humilitatis imago est !
Aedibus illa tuis semper monumenta manebunt !
Rumor et ad nostras peruenit publicus aures
te dixisse : « Dea, erraui ; ignosce, rediui ».
Dic mihi si ualeas : cum talia saepe rogares
et ueniam peteres, quae tecum uerba locuta est ?
Vere mente cares, sequeris qui mente carentes.

30 Voir le commentaire de Corsano *Ad un senatore*, 118-124.

> Tu condamnes ton intelligence en chantant des hymnes scandaleux
> tandis que le commun te répond et que le sénat démembre.
> Auparavant, dans ta propre maison tu étais peint avec les faisceaux,
> maintenant avec le sistre tu portes même un masque de chien.
> Voilà ta bassesse, et c'est une image de la bassesse !
> Dans ta demeure, ces objets resteront des témoignages éternels !
> Un bruit répandu dans le public est parvenu à mes oreilles :
> tu as dit : « Déesse, je me suis trompé, pardonne-moi, me voici revenu ».
> Dis-le-moi si tu en es capable : quand tu l'invoquais souvent de la sorte
> et que tu lui demandais pardon, quelles paroles t'a-t-elle adressées ?
> Vraiment, tu manques de sens, toi qui suis des gens insensés.

Considérons en détail ce que ces trois textes nous disent de la *gens isiaca*, nommément citée au travers de quatre de ses membres : Anubis, Isis, Osiris et Sarapis.

Le destinataire du *Carmen contra paganos* est épinglé en tant que *Sarapidis cultor* (v. 50), une expression rarement attestée. Une inscription honorifique de Philippes, colonie romaine de Macédoine, datable du II^e^-III^e^ siècle apr. J.-C., émane des *cultores deorum Serapis et Isidis*, sans doute réunis au sein d'une association[31]. Un texte similaire, de même date et provenant de la même cité, rédigé cette fois en grec, nomme ces mêmes dévots *threskeutai tou Serapi*[32]. Un petit autel dédié par des *cultores Isidis* aurait été vu au XVIII^e^ siècle à *Atina*, dans le Latium, mais la lecture de cette inscription de deux mots, aujourd'hui égarée, paraît bien suspecte[33]. Il semble difficile d'attribuer ici à *cultor* un sens plus précis que celui de dévot, d'adorateur, sans le relier à une quelconque charge sacerdotale. Ce dernier, d'après le v. 91, se rendrait de nuit au temple du dieu pour l'honorer. Soit l'apostrophe est gratuite et ne repose plus sur rien, nul temple du dieu n'étant encore en activité à Rome dans les années 380[34], soit il est fait allusion à l'édit de Théodose publié en 381 qui avait interdit tout type de

31 *RICIS* 113/1008.

32 *RICIS* 113/1009. Cf. L. Bricault, Associations isiaques d'Occident, dans : A. Mastrocinque, C. Giuffrè Scibona (éd.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge 36 (Stuttgart 2012) 100-101.

33 *RICIS* 502/0501 (= *CIL* X 5049) *Cu<lt>orum Isidis*, la pierre portant CVIIORVM ISIDIS d'après les anciennes copies. L'expression [*cultores Ser*]*apis* a par ailleurs été restituée par R. Lanciani dans une inscription très fragmentaire du Portus Ostiae datée du III^e^ siècle (*RICIS* 503/1218). Voir nos réserves sur l'ensemble des restitutions proposées par ce savant, et souvent suivies depuis, dans L. Bricault, Mater Deum et Isis, *Pallas* 84 (2010) 272.

34 Cf. infra 347-348.

sacrifice nocturne, contraignant à la clandestinité ceux qui ne voulaient pas s'y soumettre[35]. Sarapis est encore mentionné au v. 123 du *Poema ultimum*, mais il est alors confondu avec Osiris[36].

L'invective suivante (v. 95) met en scène Anubis, qualifié de *latrator*, une formule que l'on doit selon toute vraisemblance à Virgile et que l'on retrouve à maintes reprises sous le calame des adversaires de la zoolâtrie, qu'il s'agisse de poètes œuvrant sous la bannière d'Auguste pour fustiger Cléopâtre l'Égyptienne et ses dieux monstrueux[37], ou de chrétiens indignés par ces mêmes dieux thériomorphes et puisant chez l'auteur de l'*Énéide* les images nourrissant leur mépris[38]. Si l'épithète a pu parfois afficher

35 *Cod. Theod.* XVI, 10, 7.

36 Cf. infra 338.

37 Virgile, *Aeneid.* VIII, 698 *omnigenumque deum monstra et latrator Anubis contra Neptunum et Venerem contraque Mineruam tela tenent*, avec le commentaire de Servius, *Ad Aen.* VIII, 698 ; Properce, *Eleg.* III, XI, 39-42 *Scilicet incesti meretrix regina Canopi, una Philippeo sanguine adusta nota, ausa Ioui nostro latrantem opponere Anubim et Tiberim Nili cogere ferre minas*.

38 Prudence, *Apotheosis* 196 *quae gens tam stolida est animis, tam barbara linguis, quaeue superstitio tam sordida, quae caniformem latrantemque throno caeli praeponat Anubem ?* ; id., *c. Symm.* II, 528-532 *Fluctibus Actiacis signum symphonia belli Aegypto dederat, clangebat bucina contra ; institerant tenues cumbae fragilesque phaseli inter turritas memphitica rostra Liburnas : nil potuit Serapis deus et latrator Anubis* ; Jérôme, *Comm. in Isaiam* XIII, 46 *Simulacra bestiarum et brutorum animantium quae maxime in Aegypto diuino cultui consecrata sunt, – de quibus Vergilius: « omnigenumque deum monstra et latrator Anubis » –, nam et pleraque oppida eorum ex bestiis et iumentis habent nomina: Κυνῶν a cane* ; id., *in Ezech.* III, 8, 10 *hoc in delubris idolorum, fanisque gentilium bucusque perspicimus, quod omnia genera bestiarum adoret stulta religio. Unde et Virgilius ait: « omnigenumque deum monstra et latrator Anubis» Quasi non et illa sint monstra quae laudat « contra Neptunum et Venerem contraque Mineruam ». Possumus et in nostris templis parietibus idola monstrare depicta, quando omnibus vitiis subiacemus, et pingimus in corde nostro peccatorum conscientiam, imaginesque diuersas.* ; Augustin, *Epistulae* XVI, 2 (lettre de Maxime de Madaure) ; id., *Conf.* VIII, 2, 3 *ille* (*Victorinus*) *doctissimus senex et omnium liberalium doctrinarum peritissimus quique philosophorum tam multa legerat et diiudicauerat et dilucidauerat, doctor tot nobilium senatorum, qui etiam ob insigne praeclari magisterii, quod ciues huius mundi eximium putant, statuam Romano foro meruerat et acceperat usque ad illam aetatem uenerator idolorum sacrorumque sacrilegorum particeps, quibus tunc ota fere Romana nobilitas inflata, spirabat prodigia iam et « omnigenum deum monstra et Anubem latratorem quae aliquando contra Neptunum et Venerem contraque Minervam tela tenuerant » et a se uictis iam Roma supplicabat.* Singulière est l'utilisation de cette formule par l'auteur anonyme du *Querolus* V (57), qui en détourna subtilement la visée aux dépens de ses contemporains christianisés : SARDANAPALUS : *Edepol neque isti placent. Cynocephalos nunc expone, si meliores putas.* MANDROGERUS : *Isti sunt qui in fanis ac*

un caractère descriptif, comme chez Ovide ou Avienus[39], elle n'est ici que péjorative.

Comme l'est peut-être aussi l'image suivante, qui évoque Isis par la périphrase *Sistrifera Faria.* L'épithète *sistrifera*, dont c'est la seule occurrence[40], présente le même sens que *sistrata*, un adjectif employé par Martial pour caractériser la foule des adorateurs de la déesse[41], mais aussi dans l'épitaphe d'une prêtresse isiaque de Cirta, où il peut désigner soit la jeune défunte (*Memphidos divae sistrata*{*e*} *sacerdos*), soit Isis elle-même, qui serait alors dissimulée sous l'expression *Memphidos diva sistrata*[42]. Le port caractéristique – et dégradant – du sistre, qui désigne (trahit ?) un adepte du culte, qu'il en soit le ministre ou un simple dévot, est naturellement épinglé de la même manière dans le *Poema*

---

sacellis abseruant uela et limina, quibus a pectore capita sunt canina, alui grandes, pandae manus : aeditui custodesque. Istos Hecuba quondam, postquam uere facta est canis, Anubi nupta, nostro latranti deo, omnibus templis ac delubris semper denos edidit, sic a pectore biformes, infra homines, sursum feras. Itaque ubi ignotus precator templa petierit, hinc atque hinc multisono cuncti latratu fremunt. Ut adeas tantum dabis, ut perorare liceat multo plus dabis. Mysterium de religione faciunt et commercium. Quae communia sunt et gratuita, uendunt foris. Istis omnibus litandum, si paruo nequeas, at quanti queas. Respicite ad homines potestatesque uestras et nobis ueniam date. Mihi credite, deus facilius aditur quam prole cognitor ; cf. R. Turcan, Les "cynocéphales" du Querolus et leurs possibles sous-entendus, dans : *Kačić. Zbornik u čast Emilija Marina* [*Mélanges offerts à Emilio Marin*] (Split 2011) 247-256.

39 L'utilisation de la formule par Ovide, *Meta.* IX, 690 *Inerant lunaria fronti cornua cum spicis nitido flauentibus auro et regale decus; cum qua latrator Anubis sanctaque Bubastis uariusque coloribus Apis quique premit uocem digitoque silentia suadet sistraque erant numquamque satis quaesitus Osiris plenaque somniferis serpens pergrina uenenis*, s'intègre en effet dans une dimension étiologique du récit visant à normaliser et à intégrer l'Autre, marquant par là même une évolution notable du regard porté sur l'Égypte, bien différent de celui de Virgile et Properce ; cf. G. Rosati, *Latrator Anubis.* Alien Divinities in Augustan Rome, and how to tame Monsters through Aetiology, dans : P. Hardie (éd.), *Paradox and the marvellous in Augustan literature and culture* (Oxford 2009) 268-287. Quant à Avienus, *Arati Phaenomena* 283 (ca 360), il fait, non sans bienveillance ni respect, d'Anubis *latrator* le compagnon et le protecteur d'Isis, *digna poli, consors et cura latrantis Anubis*.

40 Mais l'hymne isiaque d'Andros (*RICIS* 202/1801 v. 3), rédigé en grec au I^er^ s. av. J.-C. et qui s'inspire de l'arétalogie-type de Memphis conçue deux siècles plus tôt, qualifie la ville de Boubastis de *sistrophoros*.

41 Martial, *Epig*. XII, 28, 19 : *Linigeri fugiunt calui, sistrataque turba*.

42 *RICIS* 704/0401 (Fin du II^e^-III^e^ s. apr. J.-C.). La correction de *sistratae* en *sistrata* est due à A. Grenier, Deux inscriptions métriques d'Afrique, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* 25 (1905) 63-72, part. 64 ; la scansion, en effet, impose *a* ; toutefois, si l'on ne supprime pas le *e* final, il faudrait alors comprendre « prêtresse de la déesse au sistre de Memphis ».

ultimum (v. 117) et le *Carmen ad senatorem* (v. 32). Quant au terme *Faria*, il désigne par métonymie l'Isis d'Égypte ou d'Alexandrie devenue, par un glissement de sens aisément compréhensible, dans lequel le jeu de mot subtil entre φᾶρος (la voile) et Φάρος (le phare) a peut-être joué un rôle, la déesse protectrice des convois de céréales assurant le ravitaillement de Rome[43]. Ceci explique la légende monétaire ISIS FARIA utilisée sur les émissions des *Vota Publica* à types isiaques. Responsable du ravitaillement en blé de Rome, il est logique de voir la puissance émettrice et distributrice de ces monnaies votives se placer sous les auspices de la déesse de Pharos, port de départ de la flotte frumentaire, et s'assurer ainsi de la protection d'Isis marine.

Les adorateurs de la déesse sont ici stigmatisés par un autre élément distinctif de leur apparence, régulièrement utilisé par les auteurs de l'époque impériale pour les moquer : leur crâne rasé[44]. Si les avis demeurent partagés sur la raison d'être de cette particularité capillaire – souci de pureté, raison de confort ou nécessité hygiénique –[45], l'image véhiculée par ces serviteurs au crâne tondu, qu'elle soit vivante ou figurée[46], prête allègrement à la dérision. Juvénal, Lactance et bien d'autres ne s'en sont guère privés, fustigeant ces *calui* qui peuplent les cortèges isiaques[47]. L'auteur du *Carmen ad senatorem* (v. 21-22) va jusqu'à railler sa cible en se gaussant d'un homme « devenu chauve, non à cause de [son] âge mais à cause de [sa] religion ». Il est à noter qu'aucun de

43 L. Bricault, *Isis, Dame des flots* (Liège 2006) 106-110.

44 Voir déjà Artémidore de Daldis, *Onirocrit.* I, 22.

45 Plutarque, *De Iside* 4.

46 Cf. par exemple les représentations d'officiants isiaques sur les murs de l'Iséum de Pompéi (St. De Caro, *Il santuario di Iside di Pompei* [Naples 2006], doc. 30, 32, 54 et 62), l'image d'un prêtre d'Isis sur une épitaphe hellénistique de Démétrias en Thessalie (*RICIS* 112/0701 et M. Stamatopoulou, Ouaphres Horou, an Egyptian Priest of Isis from Demetrias, dans : D. Kurtz (éd.), *Essays in Classical Archaeology for Eleni Hatzivassiliou 1977-2007* [Oxford 2008] 249-257), mais aussi l'annonce de Lucius dans les *Métamorphoses* d'Apulée (XI, 5).

47 Juvenal, *Epig*. VI, 532-534 *Ergo hic praecipuum summumque meretur honorem, qui grege linigero circumdatus et grege caluo plangentis populi currit derisor Anubis* ; Martial, *Epig*. XII, 28, 19 ; Lactance, *Inst. Div*. I, 21, 20 *sacerdotes eius* (*Isidis*) *deglabrato corpore pectora sua tundunt, lamentantur* ; id., *Epit.* 18, 6 *sacerdotes ac ministri derasis omnibus membris tunsique pectoribus plangunt dolent quaerunt adfectum matris imitantes, postmodum puer per Cynocephalum inuenitur* ; Minucius Felix, *Octavius* 22, 1 *Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et caluis sacerdotibus luget plangit inquirit* ; Prudence, *c. Symm*. I, 629-631 *Isidis amissum semper plangentis Osirim mimica, ridendaque suis sollemnia calvis, et quascumque solent Capitolia claudere larvas* ; Paulin de Nole, *Carm*. XIX, 110-112 *Isis Osirim quaerit aruspicibus calvis, qui pectore tunso deplorant aliena suo lamenta dolore.*

ces trois textes ne mentionne le port de vêtements de lin, cet autre marqueur identitaire souvent mis en avant par les auteurs anciens[48].

Les trois derniers vers du *Carmen contra paganos* visant les isiaques (v. 100-102) ne sont pas davantage originaux. La reprise de l'expression *Anubis latrator* introduit une attaque assez courte contre une autre manifestation bien visible des cultes isiaques, la représentation de la quête d'Isis. Ici, c'est Anubis qui pleure Osiris, ce dieu plusieurs fois (deux en fait) perdu puis retrouvé. Dans le *Poema ultimum* (v. 123), Sarapis est nommé à la place d'Osiris, peut-être par erreur, peut-être parce que l'auteur avait en tête un passage de Minucius Felix qui ne sait si l'on doit vraiment distinguer Sérapis d'Osiris[49], ou un autre de Lactance précisant qu'Osiris est appelé par le peuple Sérapis ou Sérapidès, car on a coutume de modifier le nom des morts que l'on a divinisés, afin que nul ne puisse penser qu'ils ont été un jour des hommes[50].

La critique de cette cérémonie remonte au moins à Sénèque qui, si l'on en croit Augustin, en vilipendait la ridicule dramaturgie dans le *De superstitione*[51], se moquant de cet Osiris qu'on pleure parce qu'il est perdu, puis qu'on retrouve bientôt avec une grande joie, alors que sa perte (*perditio*) et sa réapparition (*inventio*) ne sont que pures fictions exprimées avec des airs de vérité par des gens qui n'ont rien perdu ni rien retrouvé. Auteur d'un ouvrage intitulé *De situ et sacris Aegyptiorum*, ayant accompli le voyage d'Égypte, il a vu son attitude se durcir progressivement vis-à-vis des cultes d'Orient, non pas par simple conservatisme mais peut-être, comme le note Robert Turcan[52], en réaction contre la séduction même que ces rites étrangers pouvaient exercer sur lui. La position de Sénèque n'a pu que se raidir du fait de son aversion envers Caligula et ses lubies égypto-osiriennes. Dans l'*Apocolocyntose* (13, 4), il ridiculise certes l'apothéose impériale aux dépens de l'empereur Claude, mais il vise en même

48 Ovide, *Amores* II, 2, 25-26 *Nec tu linigeram fieri quid possit ad Isim quaesieris nec tu curua theatra time* ; id., *Ars amat.* I, 77-78 *Nec fuge linigerae Memphitica templa iuuencae* (*multas illa facit, quod fuit ipsa Ioui*) ; Philippe de Thessalonique, *Anth. Gr.* VI, 231 Αἰγύπτου μεδέουσα μελαμβώλου, λινόπεπλε δαῖμον ; Juvénal, *Sat.* VI, 532-534 *Ergo hic praecipuum summumque meretur honorem, qui grege linigero circumdatus et grege caluo plangentis populi currit derisor Anubis* ; Tertullien, *De testim. anim.* II, 7 *Atque adeo et plerumque et uitta Cereris redimita et pallio Saturni coccinata et deae Isidis linteata.*

49 Minucius Felix, *Octavius* 21, 3 *et ad sparsis membris inanem tui Serapidis siue Osiridis tumulum.*

50 Lactance, *Instit. div.* I, XXI, 22 *Hic est Osiris, quem Serapim, uel Serapidem, uulgus appellat. Solent enim mortuis consecratis nomina immutari, credo ne quis eos putet homines fuisse.*

51 Cité par Augustin, *Civ. dei* VI, 10, 2. La rédaction du *De superstitione* doit dater de 40-41 apr. J.-C.

52 R. Turcan, *Sénèque et les religions orientales* (Bruxelles 1967).

temps le rituel de la fête osirienne de novembre. Le point de vue du philosophe stoïcien n'est pas nouveau puisque, si l'on en croit Plutarque[53], Xénophane de Colophon déjà, au VI^e^ s. av. J.-C., demandait aux Égyptiens de ne pas honorer Osiris s'ils le croyaient mortel et de ne pas le pleurer s'ils le croyaient un dieu, allusion claire aux rites de Khoiak à l'origine des cérémonies romaines de l'*inventio Osiridis*.

Le propos, parfois tout aussi sarcastique, se retrouve chez Juvénal[54], Minucius Felix – qui confond toutefois Osiris et Harpocrate, faisant du premier le fils d'Isis alors qu'il n'est que son frère et son époux –[55], Lactance, Arnobe, Firmicus Maternus, l'auteur du *Poema ultimum* (v. 119-124), Augustin donc (citant Sénèque), Prudence et Paulin de Nole[56].

---

53 *De Iside* 70 Ὁ μὲν οὖν Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ἠξίωσε τοὺς Αἰγυπτίους, εἰ θεοὺς νομίζουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δὲ θρηνοῦσι, θεοὺς μὴ νομίζειν, ἀλλ᾽ ὅτι γελοῖον ἅμα θρηνοῦντας εὔχεσθαι τοὺς καρποὺς πάλιν ἀναφαίνειν καὶ τελειοῦν ἑαυτοῖς, ὅπως πάλιν ἀναλίσκωνται καὶ θρηνῶνται ; comparer *Moral*. 171 D-E (*De superst*. 13), et 763 C-D (*Amat*. 18), où Plutarque désigne nommément Osiris comme objet de ces lamentations. Sur l'authenticité de cette citation, voir J. Gwyn Griffiths, *Plutarch's De Iside et Osiride* (Swansea 1970) 540-541.

54 Juvénal, *Sat.* VI, 532-534 *Ergo hic praecipuum summumque meretur honorem, qui grege linigero circumdatus et grege caluo plangentis populi currit derisor Anubis* et VIII, 29-30 *exclamare libet, populus quod clamat Osiri inuento*.

55 Minucius Felix, *Octavius* 22 *Considera denique sacra ipsa et ipsa mysteria : inuenies exitus tristes, fata et funera et luctus atque planctus miserorum deorum. Isis perditum filium cum Cynocephalo suo et caluis sacerdotibus luget plangit inquirit, et Isiaci miseri caedunt pectora et dolorem infelicissimae matris imitantur; mox inuento paruulo gaudet Isis, exultant sacerdotes, Cynocephalus inuentor gloriatur, nec desinunt annis omnibus uel perdere quod inueniunt uel inuenire quod perdunt. Nonne ridiculum est uel lugere quod colas uel colere quod lugeas?*

56 Lactance, *Inst. Div*. I, 17, 6 *Isis filium perdidit, Ceres filiam* ; ibid., I, 21, 20-21 *Isidis Aegyptiae sacra sunt, quatenus filium paruulum uel perdiderit uel inuenerit. Nam primo sacerdotes eius deglabrato corpore pectora sua tundunt, lamentantur, sicut ipsa cum perdidit fecerat; deinde puer producitur quasi inuentus et in laetitiam luctus ille mutatur. Ideo Lucanus : "Numquamque satis quaesitus Osiris." Semper enim perdunt, semper inueniunt. Refertur ergo in sacris imago rei quae uere gesta est, quae profecto si quid sapimus declarat mortalem mulierem fuisse ac paene orbam, nisi unicum repperisset* ; id., *Epit.* 18, 6 *sacerdotes ac ministri derasis omnibus membris tunsique pectoribus plangunt dolent quaerunt adfectum matris imitantes, postmodum puer per Cynocephalum inuenitur* ; Arnobe, *Adv. nationes* I, 36, 6 *Apis Peloponensi proditus et in Aegypto Serapis nuncupatus; Aethiopicis solibus Isis furua maerens perditum filium et membratim coniugem lancinatum* ; Firmicus Maternus, *De error.* II, 1-3 et 9 *O miser homo inuenisse te nescio quid gaudes, cum animam tuam ex istis sacris per annos singulos perdas. Nihil illic inuenis nisi simulacrum quod ipse posuisti, nisi quod iterum aut quaeras aut lugeas. Quaere potius spem salutis, quaere exordium lucis, quaere quod te summo deo aut commendet aut reddat, et cum veram viam salutis inueneris*

Le *Carmen contra paganos* et, dans une moindre mesure, le *Poema ultimum* s'en prennent de fait aux éléments les plus visibles des cultes isiaques, à savoir les deux grandes fêtes du printemps et de l'automne : le *Navigium Isidis* du 5 mars auquel fait référence la mention de la *sistrifera Faria*[57] et, surtout, les *Isia* qui se déroulaient à Rome et sans doute ailleurs du 28 octobre au 3 novembre[58]. Commencées le 28 octobre dans la douleur de la perte d'Osiris, elles s'achevaient le 3 novembre par les *Hilaria* (appelés aussi *Heuresis* dans les Ménologes rustiques), célébrant la résurrection du dieu. Cette dernière date, qui correspond à la fête égyptienne osirienne du 19 Hathyr, fut fixée officiellement dans le calendrier romain, soit entre 25 et 28 apr. J.-C., soit plus vraisemblablement lors du principat de Caligula entre 37 et 39 apr. J.-C. La majeure partie des cérémonies devait avoir lieu dans l'enceinte des sanctuaires, voire dans les théâtres proches, sans être toutefois ouvertement publiques[59]. Seule la partie terminale, avec la proclamation de la redécouverte d'Osiris, devait donner lieu à des festivités *extra-muros*. C'est essentiellement au travers de ce final tant décrié parce que contraire à la décence, à la *dignitas* romaine et même à la raison, que nos auteurs livrent leur opinion sur les *Isia*. Un final durant lequel les drames sacrés sont interprétés par des dévots, voire des acteurs professionnels, lesquels devaient porter un masque pour jouer le rôle d'Anubis[60]. Absolue déchéance, humiliation suprême, pour l'auteur du *Carmen ad senatorem* (v. 32) que celle d'un haut dignitaire romain, membre du sénat, réduit à n'être plus autre chose que l'interprète insensé d'hymnes honteux et scandaleux,

---

gaude, et tunc erecta sermonis libertate proclama: εὑρήκαμεν συγχαίρομεν, *cum ab his calamitatibus post paenitentiam tuam summi dei fueris indulgentia liberatus.* Une analyse comparée des passages relatifs à cette cérémonie chez Sénèque, Minucius, Lactance et même Paulin chez M. Lausberg, *Untersuchungen zu Senecas Fragmenten*, Untersuchungen zur antiken Literatur und Geschichte 7 (Berlin 1970) 222-225 ; voir aussi l'Ambrosiaster, *Quaest. Test*. 114, 11.

57 Sur cette fête, cf. J. Gwyn Griffiths, *Apuleius of Madauros. The Isis-Book* (*Metamorphoses, Book XI*), ÉPRO 39 (Leyde 1975), 181-233 (procession) et 259-269 (*Ploiaphesia*), avec l'imposante bibliographie antérieure ; Bricault, *Isis, Dame des flots* 134-150.

58 Jean le Lydien, *Liber mens.* IV, 48.

59 V. Gasparini, Staging religion. Cultic performances in (and around) the Temple of Isis in Pompeii, dans : N. Cusumano, V. Gasparini, A. Mastrocinque, J. Rüpke (éd.), *Memory and religious experience in the Greco-Roman world* (Stuttgart 2013), 185-211.

60 L. Bricault, Les Anubophores, *BSÉG* 24 (2001/2002) 29-42. Un bel exemplaire de cet accessoire est conservé au Musée d'Hildesheim, en Allemagne. On voit aussi ce masque sur une vignette du calendrier dit « de Philocalus », ou encore sur des mosaïques où une scène des *Isia* représente le mois de novembre, comme à Thysdrus (El-Djem en Tunisie) ou à Trèves.

un ridicule anubophore aboyeur et pisteur d'un corps démembré (*lacerante senatu*)[61]. Du culte lui-même, de l'identité et des fonctions de ses serviteurs, rien n'est dit, sauf qu'ils sont des *sacrati*, des êtres consacrés, voués, initiés. La polysémie du terme *sacratus*, que les polythéistes emploient parfois pour se désigner eux-mêmes, n'autorise guère les avis tranchés. Surtout si l'on admet, et comment ne pas le faire, que le mot, chez les chrétiens, est porteur d'une charge ironique qui en accroît la pluralité des sens : initié/maudit[62]. L'individualisation, la personnalisation des attaques demeurent bien difficiles à appréhender, même si l'on pense avoir identifié la cible du *Carmen contra paganos*, et même si le *Carmen ad senatorem* peut paraître s'attaquer à un personnage réel, tant les *topoi* et les formules usées qui abondent dans ces textes sont nombreuses, tant les images utilisées sont communes, si bien que ce dernier texte ressemble presque davantage à un simple exercice rhétorique rédigé qu'à un pamphlet clairement ciblé.

De la foule des isiaques fustigée par les auteurs chrétiens de la fin du IVe et du début du Ve siècle n'émergent guère de traits individualisés, tout au plus quelques marqueurs identitaires hautement visibles : le sistre, le crâne rasé, la célébration des *Isia*. Tous éléments que l'on retrouve sur un ensemble documentaire supposé bien connu, les petits bronzes à type isiaque des *Vota publica* frappés et distribués à Rome pendant près d'un siècle[63].

Une palette iconographique au service du pouvoir

Les premières émissions en question apparaissent alors que Dioclétien et Maximien se partagent les rênes du pouvoir. Deux types de revers nous sont connus, utilisés tant pour Dioclétien que Maximien, frappés toutefois avec des coins différents : l'un présente Neptune debout à droite, un pan de vêtement

61 Comparer Ambroise, *Epist.* 58, 3 *Et cum ipsi* (*Aegyptii*) *capita et supercilia sua radant, si quando Isidis suspiciunt sacra ; si forte christianus uir attentior sacrosanctae religioni, uestem mutauerit, indignum facinus appellant* ; Prudence, *c. Symm.* I, 625-630.

62 Cf. Cracco Ruggini, *Il paganesimo romano tra religione e politica* 79-80 ; Ch. W. Hedrick Jr, *History and Silence. Purge and the Rehabilitation of Memory in Late Antiquity* (Austin 2000) 62.

63 A. Alföldi, *A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, Dissertationes Pannonicae II, 7 (Budapest 1937) ; id., Stadtrömische heidnische Amulett-Medaillen aus der Zeit um 400 n. C., dans : A. Stuiber, A. Hermann (éd.), *Mullus. Festschrift Th. Klauser*, *JAC* Ergänzungband I (Münster 1964) 3-9 ; id., Die alexandrinischen Götter und die Vota Publica am Jahresbeginn, *JAC* 8/9 (1965/6) 53-87. Nous préparons, avec F. Delrieux, une nouvelle étude de ce monnayage exceptionnel.

sur l'épaule droite, le pied gauche posé sur une proue, tenant un trident de la main droite et un dauphin dans la gauche tendue vers l'avant. Face à lui, Isis debout à gauche, vêtue du chiton et de l'himation, brandit le sistre de la main droite et porte une situle accrochée à son poignet gauche ; l'autre montre Isis debout à l'avant d'un navire allant à droite, tenant une voile gonflée et regardant vers l'arrière, tandis que Sarapis, assis à la poupe, tient de la main gauche le cordage d'une seconde voile et dirige le gouvernail de la droite. Au droit des exemplaires avec Neptune et Isis se trouvent soit le buste radié de Dioclétien à gauche, le manteau de Jupiter sur l'épaule gauche, un sceptre dans la main droite[64], soit le buste radié de Maximien à gauche, la léonté sur l'épaule gauche, une massue dans la main droite[65]. Au droit des exemplaires avec Sarapis et Isis figurent soit le buste lauré de Dioclétien, soit celui de Maximien, à droite, en habits de triomphe, une branche d'olivier dans la main droite et un rouleau dans la gauche[66].

Si nulle date ne peut pour le moment être précisée par l'analyse interne de ces documents monétaires, il est toutefois tentant de mettre en rapport l'apparition de ce monnayage avec la reprise en main de l'Égypte par Dioclétien courant 298. Une nouvelle insurrection partie du Fayoum et bientôt étendue à toute l'Égypte et à Alexandrie venait en effet de provoquer, en juin ou juillet 297[67], la tentative d'usurpation du préfet d'Égypte Lucius Domitius Domitianus, soutenu par son adjoint, le *corrector* Aurelius Achilleus. Dans la continuité de la réforme monétaire mise en œuvre par Dioclétien en août 296, le préfet fit tout d'abord frapper des folles à son nom[68], avant de restaurer le système antérieur et de faire frapper plusieurs dénominations avec son portrait radié (octodrachme et hexadrachme) ou lauré (tétradrachme et didrachme)

64 Un exemplaire au Vatican (Fr. Gnecchi, *Medaglioni* 3, p. 78 n° 40, pl. 158, 11 ; Alföldi, *Festival*, p. 59 n° 1, pl. I, 3), avec au droit la légende IOVI DIOCLETIANO AVG.

65 Un exemplaire dans le commerce (Vente Stack's Coin Galleries du 20 oct. 2010, n° 234) avec au droit la légende VIRTVS MAXIMIANI AVG.

66 Dioclétien : un exemplaire à Copenhague (Alföldi, *Festival*, p. 59 n° 2, pl. I, 1) et un autre, inédit, à Paris, avec au droit la légende D N DIOCLETIANO FELICISSIMO SEN AVG ; Maximien : un exemplaire à Paris (Alföldi, *Festival*, p. 59 n° 3, pl. I, 2), avec au droit la légende D N MAXIMIANO FELICISSIMO SEN AVG.

67 C. Zuckermann, Les campagnes des Tétrarques, 296-298. Note de chronologie, *Antiquité Tardive* 2 (1994) 65-70 ; T.D. Barnes, Emperors, Panegyrics, Prefects, Provinces and Palaces (284-317), *JRA* 9 (1996) 543.

68 Folles avec le *Genius Populi Romani* au revers, frappées dans au moins 3 officines ; cf. *RIC* 20.

au droit, toutes datées de l'an 2[69]. Dioclétien intervint en personne, vainquit et supprima l'usurpateur en décembre 297[70]. Alexandrie – et Achilleus ? – résistèrent plus longuement au siège que leur fit l'empereur, avant de céder sans doute vers la fin de février 298. Dioclétien ferma définitivement l'atelier de frappe colonial pour le remplacer par un atelier impérial, réintroduisant aussitôt la frappe des folles en remployant des coins gravés pour Domitius.

Puis Dioclétien remonta le Nil jusqu'à la première cataracte, sans doute à l'automne 298[71], pour y affronter les « Éthiopiens » de Zonaras[72], qui sont sans doute les Blemmyes, voire des troupes méroïtiques[73] associées aux Blemmyes. Il les vainquit, semble-t-il, mais signa avec eux un traité de paix, considérant, sans doute sous la pression de ces anciens ennemis, qu'il était plus sage d'abandonner les territoires situés au sud de la première cataracte et de reculer la frontière vers Philae. Confiant toute la zone située entre la première et la troisième cataracte aux Noubades, il créa ainsi une sorte d'État-tampon entre l'Égypte et les Blemmyes[74], s'il faut en croire Procope. La réalité de cette distribution spatiale un peu trop nette reste fortement débattue, mais ce qui nous importe ici est le fait que ce traité comportait en outre un certain nombre de décisions relatives au sanctuaire d'Isis de Philae, comme celui permettant aux nomades du Sud de venir adorer la statue de la grande déesse. Dioclétien paraît, à l'instar de ses prédécesseurs Vespasien ou Septime Sévère, avoir été séduit par la personnalité de la déesse et de son parèdre, sinon plus généralement par l'Égypte, si l'on en croit les choix opérés pour la décoration, en partie égyptienne, de son palais de Salone[75]. Sur l'arc dit de Galère à Thessalonique, dans le panneau qui glorifie les deux Augustes entre les deux Césars, Isis et Sarapis sont présents à côté des Dioscures aux deux extrémités de la scène. Le couple isiaque y figure, avec d'autres, en tant que *comites* des Augustes et des Césars ; puissances de fertilité, dieux nourriciers, ils contribuent au bonheur d'un monde romain pacifié par les Tétrarques[76]. Cette thématique fut certainement amplement diffusée si

69 J. Lallemand, Le monnayage de Domitius Domitianus, *Revue Belge de Numismatique* 97 (1951) 89-103.

70 Jean Malalas 12, 307 et 309.

71 *P. Panop. Beatty* 1 ; Procope, *Pers.* I, 19, 27-37 et *Paneg*. IV (8), 5, 2 ; A. K. Bowman, Papyri and Roman Imperial History, 1960-75, *JRS* 66 (1976) 158-160 ; N. Lewis, In the World of P. Beatty Panop. 1: "An army marches on its stomach", *CE* LXXVIII (2003) 221-228.

72 Zonaras 12, 31 B-C.

73 Comme dans le *Paneg*. IV (11), 17, 4.

74 J. H. F. Dijkstra, *Philae and the End of Ancient Egyptian Religion: A Regional Study of Religious Transformation* (*298-642 CE*) (Louvain 2008) 171-172.

75 Malaise, *Conditions* 446-449.

76 W. Seston, *Dioclétien et la Tétrarchie*, I. *Guerres et réformes* (*284-300*) (Paris 1946) 250-257.

FIGURE 13.1 *Intaille en cristal de roche. III^e s. p.C.* (*d'après R. Veymiers, Ἵλεως τῷ φοροῦντι.* Sérapis sur les gemmes et les bijoux antiques, *Bruxelles 2009, n° V.D 7 pl. 59*)

l'on en croit également une étonnante intaille de cristal de roche (fig. 13.1) ayant appartenu à un certain « Denta(tus), (fils de) Cons(tantinus) », qui montre les bustes accolés d'Isis et de Sarapis dans une composition en rapport avec la fertilité de l'Égypte et le pouvoir impérial. Une gerbe de blé, un pied de vigne, une balance surmontée d'épis et le phénix accompagnent le couple isiaque et quatre bustes impériaux laurés et drapés qui sont certainement ceux des Tétrarques, comme l'a proposé Richard Veymiers[77]. Les liens entre le couple isiaque et le sommet de l'État romain se trouvent une nouvelle fois raffermis.

77 Veymiers, *Sérapis sur les gemmes* 172 et 346, n° V.D 7 ; Chr. G. Schwentzel, Sérapis, Isis et la fertilité du Nil d'après une intaille inédite d'époque impériale, *CRIPEL* 21 (2000) 106 y reconnaissait les empereurs Valérien et Gallien accompagnés des deux Césars Valérien II et Salonin, et datait par conséquent l'intaille des années 258-260.

Les monnaies des *Vota Publica*, qui vont s'orner un siècle durant de multiples types égypto-isiaques[78] en sont une autre illustration.

Sur les émissions où apparaît le buste de l'Empereur, c'est-à-dire entre le règne de Dioclétien (*ca* 298 apr. J.-C.) et celui de Gratien (sans doute 379 apr. J.-C.), la légende du droit identifie le souverain. Mais il existe une grande quantité de monnaies dites anonymes[79] parce que nul portrait impérial n'y figure. Deux légendes accompagnent alors le type du droit : *Deo Sarapidi* s'il s'agit de Sarapis seul ou du couple Sarapis/Isis, *Isis Faria* s'il s'agit d'Isis seule. Depuis deux siècles, elles sont attribuées au court règne de Julien (361-363), sur la base d'un argument bien faible : il est le seul empereur païen postérieur à Constantin. Cette attribution ne tient pas. Outre la très grande quantité de monnaies « anonymes » encore conservées de nos jours, difficilement attribuables à une si courte période en proportion du reste de la production, on se demande pourquoi Julien aurait fait frapper comme tous les autres des monnaies isiaques à son effigie et, sans que l'on comprenne pourquoi, des monnaies sans son effigie. Par ailleurs, le style de certaines de ces monnaies anonymes est très proche de monnaies au nom d'Honorius[80], empereur d'Occident de 395 à 423, ce qui pourrait laisser penser qu'un même graveur a pu travailler sur les monnaies anonymes des Vota et certaines des premières émissions d'Honorius. Ceci pourrait être confirmé, et ce serait là l'argument le plus fort, par le fait qu'il nous semble bien, mais les monnaies sont très petites et parfois bien usées, que des coins identiques ont servi pour frapper des revers figurant sur des monnaies de Valentinien et Gratien et sur des monnaies anonymes. Celles-ci seraient donc postérieures à 379, suite à la décision de Gratien de ne plus faire figurer son image sur des monnaies présentant une iconographie païenne. Leur frappe, désormais entièrement contrôlée par l'aristocratie païenne de Rome, se serait poursuivie non seulement jusqu'en 391 mais sans doute jusqu'à la chute d'Eugène en 394, plusieurs portraits de Sarapis illustrant des droits présentant des traits bien proches de ceux d'Eugène lui-même tels que plusieurs monnaies nous les ont conservés[81], mais sans que le portrait de ce dernier n'apparaisse jamais en tant que tel.

78 Cf. *SNRIS* tableau p. 237.

79 Les plus nombreuses ; nous en avons rassemblé plus de 800 exemplaires jusqu'à présent contre 350 avec portrait impérial.

80 Alföldi, *Festival of Isis* 41.

81 Ibid. 94 n° 385-386.

FIGURE 13.2 *Monnaie des* Vota Publica*, Rome 379-394 p.C.* (*Ashmolean Museum Oxford, Heberden Coin Room ; courtesy of C. Howgego & V. Heuchert*)

Parmi les multiples types ornant les revers de ces monnaies, beaucoup[82] se rattachent à la thématique des vœux du Nouvel An (santé, paix, nourriture, prospérité, naissance). Il en va ainsi d'Anubis tenant la palme et le caducée, d'Isis (et/ou Sarapis) *navigans*, d'Isis chevauchant Sothis, d'Isis *lactans*, d'Harpocrate tenant la corne d'abondance. Lorsque le portrait impérial disparaît du droit de ces émissions, ce sont Sarapis et Isis *Pharia* qui lui succèdent. Il est d'ailleurs significatif que ces pièces frappées à Rome n'aient pas disparu après 331, lorsque la décision fut prise de réserver le blé d'Égypte aux besoins de Constantinople[83]. Le patronage d'Isis s'étendait bien encore à tous les navires, à toutes les flottes annonaires, dont celle d'Afrique, devenue la plus importante.

Un épistyle de marbre trouvé en 1959 près de Fiumicino, dans le canal navigable, apporte sans doute un éclairage supplémentaire. La pierre, de belle taille, porte une inscription latine précisant que les trois Augustes Valens, Gratien et Valentinien ont décidé de rendre à la déesse Isis son temple (*aedes*) et son portique (*porticus*)[84]. Le préfet de l'annone, un sénateur du nom de Sempronius Faustus, en charge des *opera publica*, assure l'exécution de cette

82 Mais pas tous (fig. 13.2). La variété des types utilisés, qui certes renvoient tous à une Égypte en grande partie désormais imaginée, une Égypte clairement perçue au travers du prisme isiaque, rend une situation bien plus complexe que supposé jusqu'ici, nécessitant une analyse plus approfondie.

83 A. Piganiol, *L'Empire chrétien* (Paris 1947) 48-51.

84 *RICIS* 503/1223 (376 p.C.) *D*(*omini*) *n*(*ostri*) *Valens, Gratianus et Valentinianus Aug*(*usti*) / *aedem ac porticu*[*m*] *deae Isidis restitui praeceperunt / curante Sempronio Fausto v*(*iro*) *c*(*larissimo*) *praefecto annonae.* Cf. A. Chastagnol, La restauration du temple d'Isis au *Portus Romae* sous le règne de Gratien, dans : J. Bibauw (éd.), *Hommages à M. Renard* II, Coll. Latomus, 102 (Bruxelles 1969) 135-144 ; L. Vidman, Ein neuer „praefectus annonae" von Ostia, dans : *Studi in onore di Edoardo Volterra* I (Milan 1971) 207-211.

décision[85]. Cette restitution a pu s'accompagner d'une restauration si le temple était déserté depuis un certain temps. Les trois empereurs nommés assignent à cette décision une date entre 376 et 378. Un autre préfet de l'annone étant connu pour 377, alors que le préfet de la Ville[86] est un païen, Tarracius Bassus[87], elle est à dater plus précisément du début de 376 ou du début de 378. Il est alors tentant de la rapprocher d'une proclamation de Gratien, en date des calendes de janvier 376[88], qui demande instamment aux magistrats en charge de veiller à maintenir en bon état les édifices anciens pour ne pas avoir à en construire de nouveau[89]. L. Vidman voulait voir dans ce geste une manifestation de la réaction du parti païen à Rome et à Ostie durant la seconde moitié du IVe siècle[90], la mention des empereurs étant purement nominale, tandis qu'A. Chastagnol insistait sur les aspects économiques d'un tel acte, Isis et Sarapis demeurant encore à cette date les protecteurs des flottes acheminant le blé d'Afrique vers la capitale de l'Empire romain et, de ce fait, les gardiens d'un ordre urbain pouvant être rapidement mis à mal en cas de disette[91]. Les deux points de vue ne sont pas incompatibles en soi, même si l'élément économique peut apparaître fondamental[92]. Les magistrats auront pris prétexte de la proclamation impériale et d'un contexte général favorable pour en faire bénéficier

85 Il n'est alors pas le seul à œuvrer en ce sens ; cf. M. Kahlos, The Restoration Policy of Vettius Agorius Praetextatus, *Arctos* 29 (1995) 39-47.

86 A. Chastagnol, *La préfecture urbaine à Rome sous le Bas-Empire* (Paris 1960) 50-53.

87 Amm. XXVIII, 1, 27.

88 *C. Th.* 15, 1, 19.

89 Cf. R. Lizzi, Paganesimo politico e politica edilizia: la cura urbis nella tarda antichità, dans : *Centralismo e autonomie nella tarda antichità. Categorie concettuali e realtà concrete. Atti del XIII convegno internazionale dell'Accademia Romanistica Costantiniana. Perugia – Spello 1-4 ott. 1997* (Naples 2001) 671-707, part. 697-701 ; Gr. Kalas, Writing Restoration in Rome: Inscriptions, Statues, and the Late Antique Preservation of Buildings, dans : C. Goodson, A. E. Lester, C. Symes (éd.), *Cities, Texts and Social Networks, 400–1500* (Farnham 2010) 21-43.

90 Voir aussi Cl. Martínez-Maza, Devotas mistéricas en la Roma bajoimperial, *Aevum* 77 (2003) 53-68.

91 Comparer la situation de 189/190 et la politique commodéenne d'alors rappelée dans Bricault, *Isis Dame des flots* 152-153.

92 Sur les raisons de la survivance de la renommée de certains temples païens, même ruinés, durant l'Antiquité tardive et le Haut Moyen-Âge, cf. B. Caseau, The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside, dans : W. Bowden, L. Lavan, C. Machado (éd.), *Recent Research on the Late Antique Countryside* (Leyde 2004) 105-144 ; L. Foschia, The Preservation, Restoration, and (Re)Construction of Pagan Cult Places in Late Antiquity, with Particular Attention to Mainland Greece (Fourth-Fifth Centuries), *Journal of Late Antiquity* 2.2 (2009) 209-223.

le temple d'Isis et le restituer à sa divine propriétaire. Ceci étant, ce document exceptionnel illustre aussi le déclin matériel des sanctuaires polythéistes tout au long du IVe siècle et la fermeture de nombre d'entre eux, souvent par le fait de fonctionnaires particulièrement zélés[93]. Même si nous avons connaissance de restaurations et de restitutions de sanctuaires à Rome et Ostie durant ce même siècle – et ce même après 391 –[94], elles demeurent bien rares et invitent à considérer que, de fait, ce n'est peut-être plus dans les temples que se joue la survie du polythéisme.

« Paganisme collectionneur » et identité(s) religieuses(s)

À la fin de 384[95] meurt Prétextat, aristocrate polythéiste dont la personnalité fut saluée même par les chrétiens, après sa judicieuse gestion de la querelle ayant opposé les papes Damase et Ursin en 367/8, alors qu'il était préfet de la ville[96]. Nous avons conservé trois inscriptions qui nous font connaître les magistratures et les prêtrises qu'il exerça[97]. La plus célèbre est sans doute

93 Cf. parmi bien d'autres exemples, Libanius, *Pro Templis* (*Or*. 30) et l'étude classique sur ce texte de P. Petit, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVe siècle après J.-C.* (Paris 1955) 191-216 ; plus récemment, voir J. Dubouloz, Formes et enjeux de la gestion quotidienne du territoire urbain dans la cité tardive, *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 14 (2003) 99-114, part. 109-110 sur l'appropriation de sanctuaires désaffectés par des particuliers.

94 Voir, récemment, Chr. J. Goddard, The Evolution of Pagan Sanctuaries in Late Antique Italy (fourth-sixth Centuries AD): A New Administrative and Legal Framework. A Paradox, dans : M. Ghilardi, Chr. J. Goddard, P. Porena (éd.), *Les cités de l'Italie tardo-antique* (*IVe-VIe siècle*) *: Institutions, économie, société, culture et religion* (Rome 2006) 281-308 ; D. Boin, A Hall for Hercules at Ostia and a Farewell to the Late Antique 'Pagan Revival', *AJA* 114 (2010) 253-266 ; id., A Late Antique Statuary Collection at Ostia's Sanctuary of Magna Mater and New Evidence for the Visibility of Late Roman 'Religion', *Papers of the British School at Rome* 81 (2013) ; je remercie D. Boin pour m'avoir communiqué le texte de cette dernière étude avant sa publication. Plus généralement, L. Lavan, M. Mulryan (éd.), *The Archaeology of Late Antique 'Paganism'* (Leyde 2011).

95 Le 9 septembre 384, il est *praefectus praetorio II Italiae et Illyrici* (*C. Jus*. 1, 54, 5).

96 Cf. M. Kahlos, *Vettius Agorius Praetextatus: A Senatorial Life in Between*, Acta Instituti Romani Finlandiae 26 (Rome 2002), avec la bibliographie antérieure.

97 Sur ces textes abondamment discutés, voir en dernier lieu, entre autres, H. Niquet, *Monumenta virtutum titulique* (Stuttgart 2000) 237-252 ; G. Polara, Iscrizioni e propaganda: il cippo tombale di Pretestato, dans : F. E. Consolino (éd.), *Letteratura e propaganda nell' Occidente latino da Augusto ai regni romano-barbarici* (Rome 2000) 107-126 ; Kahlos, *Vettius Agorius Praetextatus* 216-225 ; M. Mangiafesta, I culti orientali e Vettio Agorio Pretestato, dans : B. Palma Venetucci (éd.), *Culti orientali tra scavo e collezionismo*

FIGURE 13.3 *Autel de Prétextat* RICIS *501/0180 384 p.C.* (*d'après S. Ensoli, E. La Rocca* (*éd.*), Aurea Roma*, Roma 2000, 507 n° 130*)

l'inscription funéraire que fit graver sa veuve Paulina. Les prêtrises sont énoncées l'une au-dessous de l'autre, en colonne, sur la partie gauche du champ épigraphique, les magistratures figurant sur la partie droite (fig. 13.3) :

(Rome 2008) 103-112 ; S. Orlandi, Gli ultimi sacerdoti pagani di Roma: analisi della documentazione epigrafica, dans : P. Brown, R. Lizzi Testa (éd.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue* (*IVth-VIth Century A.D.*)*, Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose* (*October 2008*), Christianity and History. Series of the John XXIII Foundation for Religious Studies in Bologna 9 (Münster 2011) 425-466, part. 452, n° 69.

> Aux dieux Mânes. Vettius Agorius Praetextatus, augure, pontife de Vesta, pontife de Sol, *quindecemvir*, curiale d'Hercule, consacré à Liber et aux divinités éleusiniennes, hiérophante, néocore, taurobolié, père des pères ; pour les fonctions étatiques, en vérité, questeur candidat (de l'empereur), préteur urbain, *corrector* de Tuscie et d'Ombrie, consulaire de Lusitanie, proconsul d'Achaïe, préfet de la Ville, légat du Sénat à cinq reprises, préfet du prétoire à deux reprises, en Italie et en Illyrie, consul ordinaire désigné et Aconia Fabia Paulina, fille de Catullinus, consacrée à Cérès et aux divinités d'Éleusis, consacrée à Hécate à Égine, tauroboliée, hiérophante. Les époux vécurent ensemble 40 ans[98].

Les nombreuses prêtrises, mentionnées avant les magistratures civiles, ont été l'objet d'études diverses qu'il n'est pas besoin de reprendre[99]. Les charges d'*augur*, de *pontifex Vestae*, de *pontifex Solis* et de *quindecemvir* font de lui un membre de trois des quatre *sacerdotum amplissima collegia*[100]. Viennent ensuite sept termes ou expressions renvoyant à des cultes moins ancestralement associés à la cité de Rome et formant à s'y méprendre deux groupes, ainsi que l'ont reconnu de nombreux commentateurs[101] : cultes grecs, empreints de mystères, tout d'abord, avec Héraclès, Dionysos, Liber, Corè, Déméter et Hécate ; cultes orientaux ensuite, avec Sarapis et/ou Isis, Cybèle et Mithra. Une savante distinction qu'il faut peut-être savoir rejeter puisque l'ordre des prêtrises livré par les textes contemporains similaires, à commencer par

---

98 *RICIS* 501/0180 (= *CIL* VI 1779 = *ILS* 1259) : *D*(*is*) *M*(*anibus*). *Vettius Agorius Praetextatus, augur, pontifex Vestae, pontifex Sol*[*is*], *quindecemvir, curialis Herc*[*u*]*lis, sacratus Libero et Eleusi*[*ni*]*s hierophanta, neocorus, tauroboliatus, pater patrum, in* [*r*]*e publica ver*[*o*], *quaestor candidatus, pretor urbanus, corrector Tusciae et Umbriae, consularis Lusitaniae, proconsule Achaiae, praefectus urbi, legatus a senatu missus V, praefectus praetorio II Italiae et Illyrici, consul ordinarius designatus, et Aconia Fabia Paulina C*(*atullini*) *f*(*ilia*) *sacrata Cereri et Eleusiniis sacrata apud Eginam Hecatae, tauroboliata, hierophantria. Hi coniuncti simul vixerunt ann*(*os*) *XL.* Cf. M. Kahlos, Fabia Aconia Paulina and the Death of Praetextatus – Rhetoric and Ideals in Late Antiquity (CIL VI 1779), *Arctos* 28 (1994) 13-25.

99 R. Lizzi Testa, *Augures et Pontifices.* Public Sacral Law in Late Antique Rome (fourth-fifth Centuries AD), dans : A. Cain, N. Lenski (éd.), *The Power of Religion in late Antiquity* (Farnham 2009) 256-258, avec la bibliographie antérieure.

100 Seul manque le collège des épulons (*septemviri epulonum*). Sur l'importance de ces prêtrises encore au IV^e^ siècle, voir C. Machado, Religion as Antiquarianism: Pagan Dedications in Late Antique Rome, dans : J. Bodel, M. Kajava (éd.), *Dediche sacre nel mondo greco-romano: Diffusione, funzione, tipologie* (Rome 2009) 331-354.

101 Ainsi J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e^ siècle*, EPRO 58 (Leyde 1977) 26-33, part. 32.

l'inscription honorifique dédiée à sa mémoire le 1er février 387[102], ne le reproduisent jamais tel quel.

> Pour Vettius Agorius Praetextatus, surnommé Agorius, clarissime, pontife de Vesta, pontife de Sol, *quindecemvir*, augure, taurobolié, curiale, néocore, hiérophante, père des sacrifices, questeur candidat, préteur urbain, *corrector* de Tuscie et d'Ombrie, consulaire de Lusitanie, proconsul d'Achaïe, préfet de la Ville, préfet du prétoire à deux reprises en Italie et en Illyrie, consul désigné. Dédié aux calendes de février sous le consulat de notre seigneur Flavius Valentinien Auguste pour la troisième fois et d'Eutropius.

Plusieurs autres textes, également bien connus, qui concernent eux aussi des membres éminents de cette aristocratie romaine qui, de génération en génération, occupe les plus hautes fonctions, font connaître de semblables énumérations de titres religieux.

Le 13 août 376, le sénateur Ulpius Egnatius Faventinus offre un grand autel en marbre, trouvé remployé dans un mur sous le transept sud de la basilique Saint-Pierre, sur lequel est gravée la dédicace suivante[103] :

> Aux grands dieux. Ulpius Egnatius Faventinus clarissime, augure public du peuple romain des Quirites, père et *hieroceryx* du dieu Soleil invincible Mithra, *archibucolus* du dieu Liber, hiérophante d'Hécate, prêtre d'Isis, ayant reçu le taurobole et le criobole aux ides d'août sous le consulat de nos seigneurs Valens Auguste, consul pour la cinquième fois et Valentinien Auguste. Faventinus forme le vœu d'avoir le bonheur de pouvoir, dans une période de deux fois dix (ans), renouveler le sacrifice des animaux bicornes au front doré.

---

102 *RICIS* 501/0181 (= *CIL* VI 1778) : *Agorii Vettio Agorio Praetextato v*(*iro*) *c*(*larissimo,*) *pontifici Vestae, pontifici Soli*(*s*)*, quindecemviro, auguri, tauroboliato, curiali, neocoro, hierofantae, patri sacrorum, quaestori candidato, praetori urbano correctori Tusciae et Umbriae, consulari Lusitania, proconsuli Achaiae, praefecto urbi, praef*(*ecto*) *praet*(*orio*) *II Italiae et Illyrici, consuli designato. Dedicata kal*(*endis*) *Febr*(*uariis*) *d*(*omino*) *n*(*ostro*) *Fl*(*avio*) *Valentiniano Aug*(*usto*) *III et Eutropio cons*(*ulibu*)*s.*

103 *RICIS* 501/0208 (= *CIL* VI 504 = *ILS* 4153) ; A.-Fr. Jaccottet, *Choisir Dionysos*, II (Zürich 2003) n° 193. *Dis magnis. Ulpius Egnatius Faventinus v*(*ir*) *c*(*larissimus*)*, augur pub*(*licus*) *p*(*opuli*) *R*(*omani*) *Q*(*uiritium*)*, pater et hieroceryx d*(*ei*) *S*(*olis*) *i*(*nvicti*) *M*(*ithrae*)*, archibucolus dei Liberi, hierofanta Hecatae, sacerdos Isidis, percepto taurobolio criobolioq*(*ue*) *Idibus Augustis d*(*ominis*) *n*(*ostris*) *Valente Aug*(*usto*) *V et Valentiniano Aug*(*usto*) *cons*(*ulibus. Feliciter vota Faventinus bis deni suscipit orbis, ut mactet repetens aurata fronte bicornes.*

Du même jour date une autre inscription, fragmentaire et anonyme, à rapporter à la même cérémonie[104] :

> [...] de Mithra, prêtre de la déesse Isis, hiérophante d'Hécate, ayant reçu le taurobole et le criobole le jour des Ides d'août, sous le consulat de nos seigneurs Valens, consul pour la cinquième fois et Valentinien Augustes.

Une inscription gravée en l'honneur de Fabia Aconia Paulina, l'épouse de Prétextat, énonce elle aussi de semblables titres religieux[105] :

> Pour Fabia Aconia Paulina, clarissime, fille du clarissime Aco Catullinus, ancien préfet et consul ordinaire, épouse du clarissime Vettius Praetextatus, préfet et consul désigné, consacrée à Éleusis au dieu Iacchus, à Cérès et à Corè, consacrée à Lerne au dieu Liber, à Cérès et à Corè, consacrée à Égine aux déesses, tauroboliée, isiaque, hiérophante de la déesse Hécate, *Graecosacranea* de la déesse Cérès.

Une liste que l'on retrouve encore, certes écourtée, dans un ex-voto déposé durant la seconde moitié du IV^e^ siècle par Ceionius Rufius Volusianus, lui aussi sénateur[106].

---

104 *RICIS* 501/0209. Cf. F. Magi, Iscrizione taurobolica scoperta in Vaticano, *RPAA* 42 (1969-1970) 195-199.

105 *RICIS* 501/0210 (= *CIL* VI 1780 = *ILS* 1260) : *Fabiae Aconiae Paulinae c*(*larissimae*) *f*(*eminae*), *filiae Aconis Catullini v*(*iri*) *c*(*larissimi*), *ex praef*(*ecto*) *et consule ord*(*inario*), *uxori Vetti Praetextati v*(*iri*) *c*(*larissimi*), *praef*(*ecti*) *et consulis designati. Sacratae apud Eleusinam deo Iaccho, Cereri et Corae, sacratae apud Laernam deo Libero et Cereri et Corae, sacratae apud Aeginam deabus, tauroboliatae, Isiacae, hierophantriae deae Hecatae, Graecosacraneae deae Cereris.* Cf. Ph. Bruggisser, Incontri con il latino. L'epitaffio di Pretestate Paolina, dans : S. Rocca (éd.), *Latina didaxis* XV, *Atti del Congresso, 14-15-16 Aprile 2000: Incontri con il latino per il III millennio: la lingua, la letteratura, la cultura* (Gênes 2000) 115-138.

106 *RICIS* 501/0211 (= *CIL* VI 846 = *ILS* 4413) : *C*(*eionius*) *Ruf*(*ius*) *Volusianus v*(*ir*) *c*(*larissimus*), *pater, ierofanta, profeta Isidis, pontifex dei Sol*(*is*), *vot*(*um*) *solvi*(*t*).

Comparer *RICIS* 501/0212 (= *CIL* VI 512 = *ILS* 4154) (25 mai 390 p.C.) : À la Grande mère des dieux idéenne et Attis arbitre des saisons, aux dieux grands ainsi qu'à leurs défenseurs, Ceionius Rufius Volusianus, clarissime et illustre, ancien vicaire d'Asie, fils de Ceionius Rufius Volusianus clarissime et illustre, ancien préfet du prétoire et ancien préfet de la ville et de Cecin(i)a Lolliana femme clarissime et illustre, prêtresse de la déesse Isis, a placé et consacré pour la seconde fois un autel, vingt années pleines après son taurobole, le dix des calendes de juin sous le consulat de notre seigneur Valentinien Auguste pour la quatrième fois et de Neoterius. Cf. A. Chastagnol, La famille de Caecinia Lolliana, grande dame païenne du IV^e^ siècle ap. J.-C., *Latomus* 20 (*1961*) 744-758 ; Id., Le sénateur Volusien et

> Ceionius Rufius Volusianus, clarissime, père, hiérophante, prophète d'Isis, pontife du dieu Soleil, s'est acquitté de son vœu.

Aucune hiérarchie ne transparaît au travers de ces énoncés, sauf peut-être celle de l'instant qui veut que l'on nomme en premier, dans une dédicace, le titre relatif au culte que l'on célèbre précisément. Et encore… Le vocabulaire employé semble tout aussi disparate et mérite que l'on s'interroge, sauf à considérer que les mots seraient interchangeables et en partie vidés de leur sens. Dans l'énoncé des fonctions, charges et honneurs relatifs à chacun, il est fait mention des cultes isiaques : Fabia Aconia Paulina se qualifie d'*Isiaca*[107] ; Ulpius Egnatius Faventinus est *sacerdos Isidis*[108], Ceionius Rufius Volusianus est *profeta Isidis*[109] tandis que sa mère Cecinia Lolliana fut *deae Isidis sacerdos*[110] tout comme le taurobolié anonyme du 13 août 376[111]. Tous ces titres nomment Isis et non Sarapis ou un quelconque autre membre de la *gens isiaca*.

Prétextat, quant à lui, dans l'énoncé des siens, est qualifié de *neocorus*[112], *tauroboliatus* et *pater patrum*. Si les deux derniers renvoient respectivement aux cultes de Cybèle et de Mithra, le premier ne peut être qu'isiaque[113]. Plusieurs éléments le suggèrent fortement. Son épouse, initiée par ses propres soins[114], fut une isiaque ; le rapprochement de cette séquence avec celles des autres inscriptions mentionnées ci-dessus rendrait difficile à expliquer l'absence d'un office relatif aux cultes isiaques ; enfin, si des néocores sont connus pour de nombreux cultes dès l'époque classique (fin du V^e^ siècle av. J.-C. pour les premières attestations épigraphiques en Attique et à Délos)[115], on sait qu'au début du II^e^ siècle apr. J.-C. apparaît le titre, sans doute autant honorifique que fonctionnel, de néocore du grand Sarapis. Un titre prestigieux conféré – par l'Empereur ? – à des personnalités en vue, dont plusieurs champions

---

la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire, *REA* 58 (1956) 241-253 ; P. Liverani, Vaticano pagano, Vaticano cristiano, dans : S. Ensoli, E. La Rocca (éd.), *Aurea Roma. Dalla città pagana alla città cristiana* (Rome 2000) 296-297.

107 *RICIS* 501/0210, l. 6.

108 *RICIS* 501/0208, l. 6-7.

109 *RICIS* 501/0211, l. 4.

110 *RICIS* 501/0212, l. 11.

111 *RICIS* 501/0209, l. x + 2-3.

112 *RICIS* 501/0180, l. 5 et 501/0181 l. 9.

113 L. Vidman, *SIRIS*, 216 (note sous le n° 450), doutait que le terme néocore soit applicable aux cultes isiaques et n'avait donc pas retenu ce texte dans son répertoire épigraphique.

114 A.-J. Festugière, Initiée par l'époux, *MMAI* 53 (1963) 136.

115 Voir, en dernier lieu, M. Ricl, Neokoroi in the Greek World, *Belgrade Historical Review* II (2011) 7-26.

olympiques, bientôt réunies en une association puisqu'un texte de la fin du IIe siècle mentionne un « doyen des néocores du grand Sarapis »[116]. Deux siècles plus tard, le terme néocore pouvait sans doute se suffire à lui-même pour désigner son titulaire comme un adepte de haut rang des cultes isiaques[117]. D'ailleurs, en cette fin de IVe siècle, à Rome, les cultes isiaques pouvaient-ils avoir des adeptes connus autres que de « haut rang » ? Je vais y revenir.

Parmi les six personnages évoqués plus haut, trois[118] – une femme, un homme et un anonyme – sont des *sacerdotes* d'Isis, un est *profeta* de la déesse, une est *Isiaca*, et le dernier *neocorus*. En se qualifiant de prophète d'Isis, Ceionius Rufius Volusianus use d'un terme qui renvoie peut-être aux origines égyptiennes de la déesse[119], mais qui, dans le cas présent, doit fonctionner comme un synonyme connoté du banal *sacerdos*. Se pose alors la question de savoir si ces prêtrises furent effectives et, dans ce cas, si elles s'exercèrent au sein du même sanctuaire ou bien dans des lieux différents, le procédé énumératif laissant entendre que les sacerdoces en question n'étaient pas annuels mais de plus longue durée, à vie peut-être. Le dernier terme, *Isiaca*, est plus délicat d'interprétation. Employé comme substantif, le mot semble revêtir différentes significations en fonction des lieux et des époques. L. Vidman[120] pensait avec bon sens que le terme pouvait s'appliquer à des fidèles, éventuellement réunis en collèges, voire qualifier un initié[121] ou même un membre du clergé[122]. La palette paraît cependant plus large encore puisqu'il semble bien qu'*Isiacus* ait

116 *RICIS* 501/0203 (= *IG* XIV 1102).

117 Bloch, *A New Document* 242-244 ; Vidman, *Isis und Sarapis* 53-60. Comparer Firmicus Maternus, *De err.* 13, 3 *Hic in Aegypto colitur, hic adoratur, huius simulacrum neocororum turba custodit*, avec le commentaire de L. Vidman, *Neocororum turba*, *Archiv für Papyrusforschung* 19 (1969) 152-154.

118 Si l'on considère que l'anonyme de la dédicace fragmentaire du 13 août 376 est à distinguer d'Ulpius Egnatius Faventinus.

119 Macrobe, *Sat.* VII, 13, 9 ; Apulée, *Méta.*, II, 28 ; Festus 229.

120 L. Vidman, Existierende und Nichtexistierende Namen im Isiskult der Kaiserzeit, *Listy Filologické* 87 (1964) 60-64 ; id., *Isis und Sarapis* 90-93.

121 Dans le cas de Paulina, l'épouse de Prétextat ; cf. Vidman *Isis und Sarapis* 93, 159-160 ; W. Burkert, *Ancient Mystery Cults* (Cambridge Mass.-Londres 1987) 47-48. Pour P. Thrams, *Christianisierung des Römerreiches und heidnischer Widerstand* (Heidelberg 1992) 72, *Isiaca* serait le *signum* caractéristique attribué à un initié après qu'il est devenu une personne nouvelle, et donc pourvue d'un nouveau nom.

122 Cf., chez Valère Maxime, VII, 3, 8, l'épisode de la fuite de l'édile Marcus Volusius lors de la proscription de 43 av. J.-C., durant lequel il se vêt d'un habit d'Isiaque (*Isiaci celatus habitu*).

pu désigner, à Rome au moins, mais peut-être aussi à Pompéi[123] et Aquilée, un habitant du quartier dit *Isis et Serapis*, à moins qu'il ne faille resserrer le nœud et ne voir dans ces isiaques que les familiers du sanctuaire isiaque sis dans le quartier auquel il a donné son nom. M. Malaise, notant à juste titre qu'il « n'existe pas un calque d'*isiacus* pour les sectateurs de Sérapis », en déduisait avec prudence « que le terme "isiacus" devait recouvrir le sens assez large d'attaché aux cultes isiaques, et pas à la seule personne d'Isis »[124]. L'existence d'Anubiaques[125] et de Bubastiaques[126] attachés directement au culte d'Anubis et de Bubastis, les contextes d'utilisation des termes *Isiacus*/*Isiaca* m'amèneraient à considérer qu'aux III^e^-IV^e^ siècles, à Rome comme à Ostie, ces derniers ne désignent pas de simples dévots mais bien plutôt des élus de la divinité, appelés à devenir des serviteurs, voire des ministres du culte. Dans une inscription d'Ostie datée de 251 apr. J.-C., un certain Decimus Fabius Florus Veranus, fils de Decimus, de la tribu Palatina, « prêtre de la sainte reine » (*i.e.* Isis) est « élu Anubiaque sur décision de sa majesté »[127]. Parmi les clients de ce très important notable municipal se trouve Flavius Moschylus, « Isiaque du lieu », qui offre par testament une statue de son protecteur. Une autre épigraphe mentionne un secrétaire de la colonie d'Ostie, Publius Cornelius Victorinus, fils de Publius, *Isiacus et Anubiacus*[128]. On pourrait éventuellement convoquer ici le v. 25 du *Carmen ad senatorem*, qui rappelle qu'avant d'être consul, le sénateur apostat fut un *Isiacus*.

Les multiples lois et édits visant les cultes polythéistes à la fin du IV^e^ siècle[129], et notamment celui qui, en 382, supprima le financement officiel des cultes traditionnels[130], engagèrent les dévots à célébrer rites et cérémonies le plus souvent hors de l'espace public, hors même des sanctuaires traditionnels, pour peu qu'ils fussent encore ouverts. C'est ainsi qu'un certain nombre de grandes demeures aristocratiques offrirent un nouveau cadre à l'expression de ces cultes, un cadre privé et domestique, comme cette *domus* sise sur la via

123 *RICIS* 504/0209-504/0210.

124 M. Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques* (Bruxelles 2005) 25-27, citation 26.

125 *RICIS* 503/1115 et 1118 (Ostie) ; *RICIS* 605/0107 (Nîmes).

126 *RICIS* 501/0169 (Rome) et *RICIS* 503/1113 (Ostie).

127 *RICIS* 503/1115, l. 3-5 : *sacerdot*(*i*) *sanct*(*ae*) *reg*[*in*(*ae*)], *iudicio maiestatis eius elect*(*o*) *Anubiaco.*

128 *RICIS* 503/1118 (II^e^-III^e^ s.) *P. Cornelius P*(*ublii*) *f*(*ilius*) *Victorinus, Isiacus et Anubiacus et decurialis scriba librarius col*(*oniae*) *Ost*(*iensis*), *signum Martis cum equiliolo Isidi reginae, restitutrici salutis suae, d*(*ono*) *d*(*edit*).

129 Cf. Lizzi, *Paganesimo politico* 691-696.

130 *C. Th.* 16, 10, 8.

Giovanni Lanza, sur l'Esquilin, près de l'église de S. Martino ai Monti, qui abritait en son sein un Mithréum et un Iséum[131], la *domus* des Aradii[132] ou encore la *basilica Hilariana*[133]. La composition des laraires révélés par l'archéologie offre un écho remarquable aux accumulations de prêtrises livrées par l'épigraphie. Ce ne sont plus, comme aux siècles précédents, les seuls domestiques ou, plus largement, les membres les plus humbles de la *familia*, qui fréquentent Mithréums et Iséums, mais bien les sénateurs et leurs proches eux-mêmes, membres éminents d'un réseau polythéiste semi-clandestin, voire souterrain dans certains cas, qui ne s'affiche en public qu'en de très rares occasions dont les inscriptions citées plus haut nous révèlent encore l'existence.

Constructions identitaires

Pour autant, ces aristocrates romains ne furent-ils, pour reprendre une jolie formule de R. Turcan, à l'image de « Nicomaque et Prétextat » que « [d]es collectionneurs de prêtrises et d'initiations gréco-orientales »[134], voire des concurrents lancés dans une course aux honneurs presque sans fin, vidée de tout contenu religieux comme les voit A. Cameron[135] ? On peut en douter[136], surtout si l'on considère que la (les) vérité(s) dispensée(s) aux hommes par les dieux le fu(ren)t pour bonne partie par l'entremise de leurs hiérophantes lors des initiations mystériques. Ceci explique pourquoi, durant toute la « longue époque hellénistique », la large diffusion des cultes à mystères va de

131 S. Ensoli Vittozzi, Le sculture del 'larario' di S. Martino ai Monti: Un contesto recuperato, *Bullettino della Commissione Archeologica Communale di Roma* 95 (1993) 221-243.

132 D. Candilio, *L'arredo scultoreo e decorativo della domus degli Aradii*, Academia nazionale dei Lincei, Monumenti Antichi, serie X (63) (Rome 2005) part. 20-22 pour la statue d'Isis.

133 A.B. Griffith, Mithraism in the Private and Public Lives of 4th-c. Senators in Rome, *Electronic Journal of Mithraic Studies* 1 (2000) online at http://www.uhu.es/ejms/papers.htm (consulté le 15 avril 2013) ; S. Ensoli, I santuari di Iside et Serapide a Roma e la resistenza pagana in età tardoantica, dans : *Aurea Roma* 279-282 ; C. Sfameni, Isis, Cybele and other oriental gods in Rome in Late Antiquity: 'private' contexts and the role of senatorial aristocracy, dans : A. Mastrocinque, C. Giuffrè Scibona (éd.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro*, *Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge*, 36 (Stuttgart 2012) 119-138.

134 R. Turcan, compte rendu de J. Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV^e siècle*, *RHR* 196.2 (1979) 197.

135 A. Cameron, The Last Pagans of Rome, dans : W.V. Harris (éd.), *The Transformation of Urbs Roma in Late Antiquity* (Portsmouth RI 1999) 109-121 ; id., *Last Pagans* (2011) 132-172.

136 Voir en ce sens les arguments de Lizzi Testa, Augures et Pontifices 251-278.

pair avec l'intensification du phénomène des initiations multiples, à l'instar de Pythagore et de l'empereur Julien pour ne citer que deux extrêmes chronologiques[137]. Autant d'initiations correspondant, de manière plus ou moins exhaustive, mais un intellectuel comme Prétextat est allé fort loin en ce sens[138], à la liste des « sagesses barbares » donnée par Celse, Numénius d'Apamée, Diogène Laërce ou encore Porphyre[139]. C'est pourquoi, plutôt que de penser en termes de « réaction païenne », il semble préférable de comprendre ces divers éléments comme résultant de la prise de conscience d'une nécessaire affirmation d'une identité polythéiste ancestrale[140] opposable à un pouvoir impérial de plus en plus absent sinon coupé de Rome[141] et à celui d'une orthodoxie chrétienne en train de s'homogénéiser et de se structurer en rupture avec la tradition romaine[142].

Cela étant, ces quelques aristocrates sont-ils représentatifs d'une élite sénatoriale polythéiste soucieuse de s'afficher pour la cause ? Forment-ils,

---

137 Pour Pythagore, voir Diogène Laërce, *De Vita Pyth*. (VIII) 2 et Jamblique, *Peri tês Puthagoreiou haireseôs* 14, 18 et 151 ; pour Julien, cf. N. Gauthier, Les initiations mystériques de l'empereur Julien, dans : M.-M. Mactoux, É. Geny (éd.), *Mélanges Pierre Lévêque*, t. 6. *Religion* (Paris 1992) 89-104.

138 Cf. supra 348-350, et W. Liebeschutz, The Significance of the Speech of Praetextatus, dans : P. Athanassiadi, M. Frede (éd.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity* (Oxford 1999) 203-205.

139 M. Broze, A. Busine, S. Inowlocki, Les catalogues de peuples sages : fonctions et contextes d'utilisation, *Kernos* 19 (2006) 131-144.

140 Comme une réponse à cette dilution identitaire analysée par Fr. Paschoud, Les étapes d'une perte d'identité : les défenseurs du paganisme officiel face au naufrage de leur monde (312-410), dans A. Barzanò *et al.* (éd.), *Identità e valori: fattori di aggregazione e fattori di crisi nell'esperienza politica antica* (Rome 2001) 227-240 ; voir également M. Kahlos, The Importance of Being a Pagan, *Cristianesimo nella storia* 30 (2009) 51-57.

141 M. Humphries, From Emperor to Pope? Ceremonial, Space, and Authority at Rome from Constantine to Gregory the Great, dans : K. Cooper, J. Hillner (éd.), *Religion, Dynasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300–900* (Cambridge 2007) 21-58, part. 33-37 ; R. Lizzi Testa, *L'aristocrazia senatoria e la corte dell'imperatore: l'ottica rovesciabile di centro e periferia al tempo di Valentiniano I*, dans : L. Di Paola, D. Minutoli (éd.), *Poteri cemtrali e poteri periferici nella tarda antichità. Confronti conflitti*, Papyrologica Florentina, XXXVIII (Florence 2007) 109-130 ; R. Chenault, *Rome without Emperors: The Revival of a Senatorial City in the Fourth Century C.E.* (The University of Michigan 2008, Ph.D. thesis) ; id., Statues of Senators in the Forum of Trajan and the Roman Forum in Late Antiquity, *JRS* 102 (2012) 103-132.

142 M. Beard, J. North, S. Price, *Religions of Rome, Vol. I: A History* (Cambridge 1998) 383-384 ; C. Machado, Roman Aristocrats and the Christianization of Rome, dans : P. Brown, R. Lizzi Testa (éd.), *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue: (IVth-VIth Century A.D.). Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose – October 2008* (Münster 2011) 493-516.

eux-mêmes, un groupe cohérent, une faction solidaire, un parti païen actif ? Correspondent-ils à l'image scénarisée par Macrobe dans les *Saturnales* ?

Presque tout porterait à croire que non[143], d'autant que les lignes de fracture entre polythéistes et chrétiens peuvent s'opérer au sein d'une même famille, d'un couple même, laissant apparaître parfois une grande hétérogénéité religieuse que la *patria potestas* ne parvient pas – plus – à gommer[144]. Pourtant, je serais tenté de considérer que d'une certaine manière, une même réalité se fait jour à leurs yeux, qui les relie tous, nécessairement, entre eux. En marquant leurs différences avec la nouvelle religion, quel que soit leur degré d'opposition – constructive ou pas – avec celle-ci, ils créent une sorte d'orthodoxie polythéiste, inventant autant que préservant une partie de leur identité civique par l'accumulation de sacerdoces, d'initiations et de liturgies puisés dans une tradition religieuse pluriséculaire mais rarement réunis en si peu de mains, que la seule « crise des vocations » ne saurait expliquer. Les charges religieuses de Prétextat sont exemplatives à cet égard : il est présenté, dans son épitaphe, comme « augure, pontife de Vesta, pontife de Sol, *quindecemvir*, curiale d'Hercule, consacré à Liber et aux divinités éleusiniennes, hiérophante, néocore, taurobolié, père des pères ». Trois temps du polythéisme romain semblent s'y donner la main, en se suivant sans interférer l'un dans l'autre. En premier sont énoncés les sacerdoces les plus ancestraux, puis viennent ceux hérités de la Grèce, enfin ceux que l'on a longtemps réunis sous l'appellation désormais largement discréditée de « cultes orientaux » (Isis, Cybèle et Mithra[145]). S'il n'est plus question de distinguer les uns des autres en fonction de leur statut dans le cadre juridique romain, en fonction de leur visibilité (privé/public), en fonction de leur contenu « politique », ni même en fonction de rapports supposés différenciés (plus ou moins individuel, plus ou moins fervent, plus ou moins existentiel)[146], on repère toutefois encore aisément les trois sous-ensembles constitutifs de cette énumération, comme la trace ultime d'une histoire et d'une chronologie appartenant désormais au passé. Cette structure, je l'ai dit, est moins perceptible dans les autres textes épigraphiques, mais leur nature dédicatoire, leurs dates aussi, les distinguent de l'inscription relative à Prétextat.

143 A. Cameron, The Date and Identity of Macrobius, *JRS* 56 (1966) 25-38 ; J.J. O'Donnell, The Demise of Paganism, *Traditio* 35 (1979) 45-88 ; Cameron, *Last Pagans* (2011) *passim*.

144 Prétextat en est le parfait contre-exemple, comme le souligne P. Brown, Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy, *JRS* 51 (1961) 1-11, part. 6.

145 Cf. Griffith, *Mithraism in the Private and Public Lives*.

146 J.F. Matthews, Symmachus and the Oriental Cults, *JRS* 63 (1973) 175-195 ; Hedrick, *History and Silence* 63-67.

La mise en forme d'une telle identité apparaît donc comme un élément déterminant dans les luttes de pouvoir qui traversent alors le cœur de Rome, voire le cœur d'un sénat où les appartenances religieuses sont aussi affaire de compétition et où les mobiles de ces transfuges qui passent d'un camp à l'autre[147] sont certainement multiples, à la fois sociaux, économiques et politiques autant que religieux[148].

En guise de conclusion

Quelle est, au final, la part des cultes isiaques dans cet ensemble ? Assez mince, à dire vrai, si l'on s'en tient *stricto sensu* à la documentation. Des charges isiaques certainement honorifiques énumérées avec un vocabulaire plutôt fluctuant, la disparition de ce marqueur identitaire fort qu'était le sistre sur les monuments funéraires, des invectives chrétiennes qui apparaissent autant comme des exercices rhétoriques que comme des pamphlets ciblés ancrés dans leur temps, un temple restitué à Isis qui n'en était donc plus la propriétaire avant cette date, des monnaies et des médailles distribuées lors des vœux publics du 3 janvier mais probablement pas lors des grandes cérémonies isiaques[149] laissent peu de place aux cultes isiaques dans le paysage romain.

Il semble toutefois difficile de considérer que le culte n'ait pas continué d'être célébré, fut-ce dans un nombre réduit de temples, fut-ce même dans un seul. L'importance des cérémonies liées à l'ouverture de la navigation ne se dément pas et Jean le Lydien écrit qu'elles sont encore, en bien des ports, au VI^e^ siècle, placées sous l'autorité d'Isis. La restitution à la déesse de son temple du *Portus Ostiae* va dans le même sens. Et ce sont sans doute les participations de certains aux processions du *Navigium Isidis* qui sont le prétexte des diatribes chrétiennes qui, sur le fond, n'ont de sens qu'en témoignant d'une réalité toujours prégnante. Sinon, à quoi bon user sa plume ?

147 Prudence (*c. Symm.* I, 545) énumère avec orgueil les conversions de nobles païens au christianisme, preuve de la christianisation croissante du sénat.

148 Cf. A. Bodin, La conversion au christianisme comme articulation des dynamiques individuelles et collectives (III^e^-V^e^ siècle), *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], Numéro spécial | 2011, mis en ligne le 07 février 2011. URL : http://cerri.revues.org/841 (consulté le 15 avril 2013).

149 Contrairement à ce que pensait Alföldi, *Festival of Isis*.

Index Nominum

Acculturation 40, 58, 61, 81, 160
Actium 195–196, 221–226, 236
Aegyptiaca 14, 171, 239
Akhmim 251
Alexander (the Great) 10, 31–32, 42 n. 19, 241
Alexander Balas 11, 137–138, 210
Alexandria 9, 15, 47 n. 48, 48 n. 57, 240, 304
  Coinage 40 n. 14, 51 n. 65, 201, 218, 233, 307 n. 29
  Clement of 253
  Sarapeion, see Sarapieion/ Serapeum, Alexandria
Am(m)on 30, 95, 97, 103, 209, 218, 228, 241, 248, 303, 308
Amphipolis 12, 195–196, 223–224, 236
Antiochia-on-the-Maeander 236
Antiochia-on-the-Orontes 79, 136–142, 145, 210–211, 321, 329
Antiochos I 119, 123–126
Antiochos II 126–127, 139
Antiochos III 130, 142, 145
Antiochos IV 16, 137, 143–144, 210
Antiochos VI 138, 210
Antiochos VII 138, 211
Antiochos VIII 138, 156, 211–212
Antiochos X 211
Antiochos XII 147
Antoninus Pius 233, 306, 313
Anoubiastai 122–125, 128
Anubiacus 21, 355
Anubis 6, 41, 47, 49, 103, 175, 305, 308, 331, 334, 335, 338, 340, 346, 355
Anubophorus 21, 175, 341
Aphrodite 97, 100, 109, 115, 125, 148–149, 155, 199–200, 221
Apis bull (see also Osiris-Apis) 42 n. 20, 45, 47, 87, 96, 196, 228 n. 169, 241
Apuleius 32, 67, 78
Archives 101, 106, 110, 180, 204
Aretalogy 70, 78, 106, 163, 169, 181–190, 253
  of Isis in Maroneia 184–190
  of Sarapis in Delos 181–184
Aretas II 151
Aretas III 147, 151
Aretas IV 150, 152, 155, 158, 229–231
Ariccia 240, 254, 257
Arsinoe II 7, 9–10, 96–97, 103–104, 111, 150, 155, 160, 198–200
Arsinoe III 150
Aspendos 16, 106
Atef (crown) 201–203, 214
Athens 7, 18, 19, 23 n. 95, 44–45, 75, 81–82, 100, 101, 163–192 (Chapter 8), 215, 221
Augustalis/*augustales* 267 ff., 296
Augustus (Octavian) 4, 36–37 n. 1, 48 n. 57, 195, 221–226, 250, 259, 298

Basileion 11–12, 16–17, 138, 158–162, 195–236 (Chapter 9)
Behbeit el-Hagar 31, 199
Beneventum 248–250, 254, 273, 309
Berenice I 9, 104, 155
Berenice II 150, 198–199
Bes 41, 44, 51–52, 254–255, 291
Bronze Age 28–29, 74
Bubastis 355
Byblos 7, 16, 136, 210, 212

Calathos 110, 319
Canopus 103, 140
canopus 273
Caracalla 12, 14, 152, 300–325 (Chapter 12)
Christians/Christianity 6, 36 n. 1, 56, 63–73, 79–82, 87–89, 141, 325
Cleopatra I 150, 204–205
Cleopatra III 9, 97, 200, 210
Cleopatra VII 9, 11, 109 ff., 154, 160, 174, 218 ff., 335
Cleopatra Selene 11–12, 211, 226–228, 236
Cleopatra Thea 11, 156, 210, 212
Connectivity 24–26, 28–30, 33–34, 167
Coptos 218
Cultural biography 27, 31, 62, 74, 85, 188, 196
Cultural memory 28–29
Culture, Symbolic 25–26, 28–30, 33
Cybele 67, 79, 83–85, 329, 350, 353, 358

Delos 7, 19–20, 80, 82, 90, 101, 106, 141, 166–174, 176–189, 206–208, 285, 287, 309, 353
Demeter 75–76, 90, 109, 112–113, 121, 130, 149, 210 n. 66, 350
Dendera 198, 218, 245
Diaspora 24, 25, 28, 33, 63, 71–86, 90, 168
Diocletian 87, 303, 328, 341–345
Dionysos 96, 109–111, 148, 152, 161, 221, 350
Domitian 13, 233, 243–251, 257–259, 309
Dusares 147–153, 160–161
Dush (Kysis) (temple) 251

Edfu 10, 140, 204
Elective religion 68
Eleusis 28–30, 64, 67, 108, 185, 187, 350, 352, 358
Ephesus 15, 213, 310, 311, 315, 323
Ethnic religion/polytheism 33, 67–68, 72, 74
Ethnicism 33, 162
Exoticism 5, 8, 77–78, 83

Faustina the Younger 9
Feast (Khoiak) 339
Funerary stelae 23

Gamilat 155, 158, 232

Hadrian 4, 13, 22, 233, 277, 302, 308, 313, 318
Hagiru 155, 157–158, 232
Harpocrates 16, 41, 45, 47, 50–51, 114, 265 n. 21, 277, 297
Hathor 196–198, 200–202, 210, 218, 236, 255–256
Heliopolis 250
Helios, see Sol
Hellenization 73, 77, 147–148, 151, 200
Herakles 235, 350
Herculaneum 241, 243, 254, 262, 294
Hermes/Thot 251, 253, 256–257
Herodotus 29, 31, 65, 75, 96, 98, 152
Homonoia 15
Horus 10, 31, 39, 41–43, 47, 96, 98, 113, 124, 189, 200, 204, 218, 220, 277, 318
Huldu 147–162, 229–232

Hybridity/hybridization 77–79, 84
Hymn 78, 186, 248, 334, 340

Initiation 23, 64, 69, 88, 356–358
Inventio Osiridis 338–339
Iseum
  Beneventum 309
  Campus Martius (Rome) 92, 239–257, 324, 325
  Verona 309
Isiacus 293, 333, 354–355
Isis,
  Aphrodite 109, 112, 115
  Demeter 75–76, 90, 113
  Euploia 97, 200
  Fortuna 32
  Iactans 306, 346
  myrionyma 277
  navigans 346
  Panthea 32
  Pharia 346
  Selene 221
  Sothis 346

Jupiter 70, 297, 304 n. 14, 312–314, 319, 322
Jupiter Dolichenus 54, 70, 79, 86

Karnak 30, 198, 240, 246, 248, 250, 257
Kharga (oasis) 251
Khazneh 149, 150, 159, 231
Kline 16

Lamp(s) 44 n. 35, 138 n. 9, 307 n. 29, 310, 320
Liber 270, 350–352, 358
Longue durée 8, 24, 26

Madinet Madi 78
Malichos I 147, 152–154
Malichos II 152, 155, 158
Mammisi 238, 245
Marcus Antonius 11, 114, 221–224, 226
Marcus Aurelius 233, 306, 312–318
Maroneia 169, 184–190
Mater deum/Magna Mater 79, 84, 86, 88, 92, 243, 272, 273, 284
Maximinus Daza 329

Mithra xv, 54, 64, 67–70, 78, 82, 86, 129, 270, 329, 350–353, 358
Mobility 33, 166–167, 293
Mysteries/mystery cults 28, 32, 63–64, 67, 69, 74, 76, 84, 187, 297, 308, 309, 350, 356

Naucratis 98–101, 114, 303
Navigium Isidis 320, 340, 359
Neith 10
Nicomedia 14, 321, 323, 329
Nile 242–243
Nilometer 243
Nilotica 239
Noreia 84

Obelisk 243–251, 257–259
Obodas I 147, 155
Obodas III 147, 150–156
Octavian (see Augustus)
Oikumene 25–27, 34
Opus (Locris) 17, 106, 138–139
Oracle 67–68, 84, 86, 106, 135
Orthodoxy 56, 185, 357–358
Oserapis 99, 102
Osiris 16, 31, 34, 76, 95, 98–101, 111, 117–122, 135, 186, 221, 331, 334–335, 338–340
  Apis 9, 48, 96, 102, 135
  Dionysos 96, 221, 289
Ostia 14, 21–23, 170, 262, 264, 310, 315, 320, 324, 347–348, 355

Perinthus 14, 233, 323
Petra 147–162 (Chapter 7), 206 n. 55, 229–232, 236
Pharaonica 239
Philae 7, 247, 302, 343
Phoenicia 116
Plutarch 65, 67, 253, 256
Pompeii 20, 262, 288–299, 355
Portus Ostiae 262, 264, 312, 359
Praetextatus 330, 348–353, 356–358
Ptah 103
Ptolemy I 96, 102, 105, 109, 121, 209
Ptolemy II (Philadelphus) 10, 96–97, 102, 105, 107, 109, 155
Ptolemy III 19, 102–103–105, 110, 132, 136–143, 154, 198–199
Ptolemy IV 11, 32, 97, 200–201
Ptolemy VI (Philometor) 204–205, 208, 210–211
Ptolemy XII 110–112, 218–219

Rabbel II 147, 152, 155, 158
Raphia 32, 97, 140, 201
Religionspolitik 3–7, 24, 36–37, 55–58, 60
Religious choice theory 69
Resistance, Pagan 6, 326
Rome (the city of) 13–14, 22, 44, 76, 79–84, 88–92, 187, 217, 233, 244–250, 286, 300, 305–306, 310–311, 315–318, 324–325
  Casa di Augusto 225
  Isis in 20, 23, 238–239, 257, 308–309, 326–359 (Chapter 13)
  Obelisks in 243–251, 257–259
Rosetta stone 78

Saqqara 107
Sarapieia (25 April) 304
Sarapieion/Serapeum in,
  Alexandria 6, 13, 97, 101–110, 139, 240–241, 303, 307, 315
  Delos 7, 169, 178–184
  Ephesus 311, 323
  Gorgan 129
  Luxor 22
  Memphis 95, 110
  Ostia 22
  Philadelphia 107
  Rome (Quirinal) 308, 324
Sarapis 5–9, 12–23, 32, 49, 75 n. 36, 78, 95–115 (Chapter 4), 124, 126–129, 131–133, 135, 138–146, 169, 171 n. 28, 176–178, 181–184, 201–203, 214, 265–266, 269–270, 273, 275, 277–279, 282, 284, 297, 300–325 (Chapter 12), 329, 331, 334–335, 338, 342–347, 353–354
  comes Augusti 14, 32
Seleucia 132, 136–137, 141–145
Septimius Severus 9, 300–325, 343
Seth 42, 200
Shaqilat I 155, 158, 230
Sinope 7, 16
Situla 17, 341
Siwa oasis 241, 330

Sol 110, 270, 273, 284, 350–353, 358
Sphinx 41, 45

Thebes 11, 302
Thessalonica 17, 20, 106, 138, 174–175, 186, 223, 343
Thot 46, 251–257
Titus 16, 241, 243, 245–246, 257, 301 n. 3
Topos/topoi, literary 7, 246, 258, 305, 329, 341
Tutu 41, 45

Vespasian 6, 13, 16, 240–246, 257–258
Vesta 350–351, 358
Villa Adriana 254

Zeus 17, 34, 96, 109, 121, 130, 138, 148
  Ammon 209, 218, 220, 222, 224
  Hélios megas Sarapis 22, 277, 311, 312, 314